Médiévales 61

AUTOMNE 2011

La chair des émotions



REVUE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE ET DU C.N.R.S.

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES



MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Revue semestrielle
publiée par les Presses Universitaires de Vincennes (Paris 8, Saint-Denis)
soutenue par l'Institut des Sciences Humaines et Sociales du CNRS
avec le concours du Centre national du livre

fondée par François-Jérôme Beaussart, Bernard Cerquiglini,
Orlando de Rudder, François Jacquesson, Claude Jean, Odile Redon

Code de diffusion PUV : 21061
Couverture : dessin de Michel Pastoureau
maquette de Piero Brogi

MÉDIÉVALES 61 AUTOMNE 2011

LA CHAIR DES ÉMOTIONS

Pratiques et représentations corporelles de l'affectivité au Moyen Âge

Dossier coordonné par
Damien Boquet, Piroska Nagy et Laurence Moulinier-Brogi

Numéro publié avec le soutien du Centre national du livre et du CNRS
ainsi que de l'Institut universitaire de France

CONSIGNES AUX AUTEURS

Les articles proposés spontanément doivent être acheminés aux rédacteurs en chef de la revue sous forme électronique (fichier attaché format PC-Windows et Apple, ou .doc et. rtf), aux adresses indiquées sur le site

Tout article envoyé à la revue fait l'objet de prérapports établis par deux experts extérieurs travaillant sur une version anonymée ; les prérapports sont synthétisés par un membre du comité de rédaction qui propose le rejet ou l'acceptation de l'article. Quelle que soit la décision du comité de rédaction, celle-ci est immédiatement notifiée à l'auteur. En cas d'acceptation, l'article circule dans la rédaction, qui se réserve le droit de demander des aménagements à l'auteur.

Tout auteur qui envoie un article à *Médiévales* reconnaît à la revue, si cet article est accepté, le droit de le publier sous forme électronique sur les sites revues.org, Persée et Cairn après un délai de deux ans.

Les articles en langue étrangère sont traduits par nos soins.

L'ensemble de l'article (notes comprises) ne doit pas dépasser 45 000 signes (espaces compris). Les illustrations sont présentées dans un fichier séparé, numérotées et avec une légende à part. Le nombre des illustrations est limité à cinq par article.

L'article sera accompagné d'un résumé en français et d'un autre en anglais, de 500 à 1 500 signes chacun (espaces compris).

L'auteur proposera aussi cinq mots clés en français et cinq en anglais.

En ce qui concerne les notes de lecture, on indiquera dans l'ordre en tête de la note : l'auteur (prénom + nom en petites capitales), le titre en italique (y compris l'intégralité des sous-titres), le lieu d'édition, la maison d'édition, la date de publication, le nombre de pages, le nombre de planches et la nature des index.

Pour plus de détails sur nos normes de présentation, on se reportera aux consignes données à l'adresse suivante :

http://medievales.revues.org, rubrique « Note aux auteurs ».

SOMMAIRE N° 61 AUTOMNE 2011

LA CHAIR DES ÉMOTIONS

Pratiques et représentations corporelles de l'affectivité au Moyen Âge

ESSAIS ET RECHERCHES

POINT DE VUE

Médiévales 61, automne 2011, p. 5-24

Damien BOQUET
Piroska NAGY

UNE HISTOIRE DES ÉMOTIONS INCARNÉES

Les émotions aussi ont une histoire [1]. Ce constat, qui peut sembler d'évidence, est pourtant une conquête récente [2]. Certes, il n'a pas fallu attendre la dernière décennie pour voir les historiens s'intéresser aux affects et à leurs manifestations sociales. Qu'il suffise ici d'évoquer les figures emblématiques d'un Jules Michelet qui se dit lui-même touché par « le don des larmes [3] », d'un Johan Huizinga qui reconnut dans les derniers siècles du Moyen Âge les feux vespéraux d'une émotivité exacerbée [4], d'un Georges Lefebvre qui donna corps à l'abstraite psychologie des foules [5], ou d'un Lucien Febvre dont le célèbre appel « La sensibilité dans l'histoire » apparaît aujourd'hui encore comme un texte fondateur pour nombre d'historiens de l'émotion [6]. Pour autant, malgré ces précédents illustres et les études inspirées qui ont suivi, consacrées à la

1. Nous tenons à remercier la psychologue Anna Tcherkassof pour sa contribution à notre réflexion collective et ses éclairages précieux qui nous ont accompagnés tout au long de la rédaction de cette introduction. Voir son ouvrage de synthèse, particulièrement utile autour du thème de ce dossier, *Les Émotions et leurs expressions*, Grenoble, 2008.

2. Voir B. H. ROSENWEIN, « Worrying about Emotions in History », *American Historical Review*, 107 (2002), p. 821-845.

3. J. MICHELET, *Le Moyen Âge*, Paris, 1969, p. 22.

4. J. HUIZINGA, *L'Automne du Moyen Âge* (1919), Paris, 2002.

5. G. LEFEBVRE, *La Grande Peur* (1932), suivie de *Les Foules révolutionnaires* (1934), Paris, 1988.

6. L. FEBVRE, « La sensibilité dans l'histoire : les courants collectifs de pensée et d'action », dans *La Sensibilité dans l'homme et dans la nature, 10e Semaine Internationale de Synthèse, 7-12 juin 1938*, Paris, 1943, p. 77-106.

peur de la damnation[7], à l'amour chevaleresque[8], au rire monastique[9], aux gestes de désespoir[10] ou à l'expressivité émotionnelle du visage[11], l'histoire de l'affectivité ne s'est pas constituée, jusqu'à très récemment, en un champ historiographique autonome. Il faut dire que la position ancillaire de l'émotion dans l'historiographie était déterminée par les conditions mêmes de l'intérêt qu'on lui portait. En effet, pensée avec les outils et les cadres de la psychologie de la fin du XIXe siècle, l'émotion s'éloigna du giron de la philosophie morale et de la théologie pour devenir un phénomène physiologique détrônant définitivement la passion et l'ancien « mouvement de l'âme »[12]. Érigé en donnée issue de l'observation scientifique, l'hiatus entre la raison et l'émotion, l'un des paradigmes les plus ambigus de l'anthropologie occidentale, s'en trouva renforcé. Aussi révolutionnaire que fût en son temps l'ouverture d'un Lucien Febvre ou d'un Robert Mandrou vers la « psychologie historique »[13], elle véhiculait dans son origine même – et comment aurait-il pu en être autrement ? – le dogme de l'irrationalité des émotions. Ce n'est que dans la seconde moitié du XXe siècle que l'on a commencé à concevoir que l'émotion pût avoir un rapport apaisé, voire complice, avec la raison qui analyse et évalue. Cette remise en cause de l'exclusivité cognitive de la raison est aujourd'hui largement diffusée et vulgarisée, notamment parce que la révision scientifique faisait écho à une demande sociale en faveur d'une plus grande reconnaissance de la valeur et de l'intelligence des émotions. Des approches scientifiques variées[14], venues de la

7. J. DELUMEAU, *La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles) : une cité assiégée*, Paris, 1978.

8. G. DUBY, *Mâle Moyen Âge : de l'amour et autres essais*, Paris, 1988.

9. J. LE GOFF, « Rire au Moyen Âge », *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 3 (1989), p. 1-14, et « Le rire dans les règles monastiques du haut Moyen Âge », dans M. SOT éd., *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, Paris, 1990, p. 93-104.

10. M. BARASCH, *Gestures of Despair in Medieval and Early Renaissance Art*, New York, 1976.

11. J.-F. COURTINE et C. HAROCHE, *Histoire du visage. Exprimer et taire ses émotions, XVIe-début XIXe siècle*, Paris, 1988.

12. T. DIXON, *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge, 2003.

13. R. MANDROU, *Introduction à la France moderne : essai de psychologie historique*, Paris, 1961.

14. Pour une vue d'ensemble, voir R. HARRÉ et W. G. PARROTT éd., *The Emotions. Social, Cultural, and Biological Dimensions*, Londres, 1996 ; R. PLUTCHIK, *Emotions and Life. Perspectives from Psychology, Biology, and Evolution*, Washington, 2005. Plusieurs revues consacrées à l'étude des émotions dans une perspective interdisciplinaire ont été récemment créées : *Emotion Review* (http://emr.sagepub.com) ou *Passions in Context* (http://www.passionsincontext.de) accordent un intérêt certain à l'approche historique. Consultées le 12.04.2011.

psychologie cognitive [15], des neurosciences [16] ou de la philosophie de l'esprit [17], ont mis en lumière le rôle des émotions dans les choix qui nous conduisent à agir, dans l'évaluation des expériences vécues, dans la communication interpersonnelle, dans les apprentissages et l'acquisition de connaissances. Loin d'être des parasites de la rationalité, les émotions en sont les sentinelles : elles nous renseignent sur ce qui est conforme à nos valeurs et aux attendus sociaux. On parle à juste titre d'un changement épistémologique majeur pour qualifier cette reconnaissance nouvelle de la qualité cognitive et de la rationalité morale des émotions, même s'il reste à en mesurer l'emprise véritable dans les sociétés contemporaines et à replacer les ruptures perçues dans le temps long d'une histoire des passions et des affects, dont la qualité morale fut longtemps admise.

Quelle histoire ? quelles émotions ?

Ainsi, le fondement de l'histoire des émotions réside dans la prise en considération par l'historien du nouveau paradigme de la cognition et dans le dialogue que celle-ci implique avec les sciences de l'émotion. Si cette histoire peut apparaître comme l'application tardive d'un volet du programme des *Annales*, rattaché au projet cher à Lucien Febvre de « psychologie historique » et à la nécessité de considérer au préalable « les derniers résultats acquis par le labeur critique et positif de nos voisins les psychologues [18] », sa mise en œuvre est réalisée aujourd'hui sur des bases épistémologiques foncièrement différentes. Commençons par traiter la question des conditions du dialogue avec « nos voisins les psychologues ». Car, disons-le d'emblée, la diversité des présupposés et des méthodes d'approche de l'émotion cognitive se mesure à l'aune de la plasticité et de l'indéfinition de la notion même. L'émotion semble avoir conquis sa place dans le discours scientifique tout récemment, en désignant ce qui n'entrait pas dans la Raison universelle victorieuse de la modernité, voire tout ce qui en était exclu. Nous avons dressé un panorama de ces approches dans l'introduction au *Sujet*

15. Dans une production extrêmement abondante, voir par exemple N. FRIJDA, *The Emotions*, Cambridge, 1986 ; A. ORTONY, G. CLORE et A. COLLINS, *The Cognitive Structure of Emotions*, Cambridge, 1988 ; K. T. SCHERER, A. SCHORR et T. JOHNSTONE, *Appraisal Processes in Emotion*, Oxford, 2001 ; P. LIVET, *Émotions et rationalité morale*, Paris, 2002 ou K. R. SCHERER, « Trends and Development : Research on Emotions », *Social Science Information*, 4 (2005), p. 695-729.

16. Voir A. DAMASIO, *L'Erreur de Descartes. La raison des émotions*, Paris, 1995 ; ID., *Spinoza avait raison. Joie et tristesse : le cerveau des émotions*, Paris, 2003 ou J. LEDOUX, *Le Cerveau des émotions : les mystérieux fondements de notre vie émotionnelle*, Paris, 2005.

17. Voir notamment R. DE SOUSA, *The Rationality and the Emotions*, Cambridge (Mass.), 1987 ; R. C. SOLOMON, *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis, 1993 ou encore J. ELSTER, *Alchemies of the Mind : Rationality and the Emotions*, Cambridge, 1999.

18. L. FEBVRE, « La sensibilité... », p. 97.

des émotions au Moyen Âge[19], en soulignant les deux grandes orientations dont beaucoup de scientifiques font aujourd'hui la synthèse[20]. D'un côté, une approche socioconstructiviste met l'accent sur les constructions culturelles qui déterminent les modalités de reconnaissance et d'expression de l'émotion, pour soi et en société, tout en la percevant comme une structure psychologique. D'un autre côté, une approche universaliste tend à induire des déterminismes biologiques de l'émotion des règles psychologiques et comportementales universelles. Bien entendu, on rencontre ces orientations déclinées à différents degrés, depuis un culturalisme strict, où la notion d'émotion est elle-même pensée comme un concept culturel, jusqu'au biologisme le plus obtus qui n'accorde que la portion congrue aux normes sociales et culturelles[21].

Dans ce paysage, on ne saurait trop insister sur la spécificité de la matière historique, qui est comme un manteau tissé de fils de significations culturelles. L'émotion en tant qu'objet historique n'est en rien « l'émotion psychologique » puisqu'elle est une construction médiatisée par le document et ses modalités d'élaboration. Ainsi, les théories contemporaines qui ramènent les émotions et leurs expressions sociales à une mécanique fixe et universelle, régie par les impératifs de « l'homme neuronal »[22], sont incompatibles avec la démarche historique car elles nient de fait l'historicité des émotions, ou bien la réduisent à de simples effets de mise en scène. En revanche, nous admettons plusieurs degrés de constructivisme, et notamment que derrière ce que nous nommons peur, joie ou colère puissent se trouver des expériences partagées, des dispositions affectives universelles. Dans un rapport plus immédiat avec nos préoccupations, nous pouvons bien concevoir que l'émotion relève d'une structure cognitive et morale, tout en reconnaissant l'ascendant de la culture, des transmissions et des apprentissages, pour façonner les ressentis individuels et les usages sociaux, distinctement selon les temps et les environnements, les sociétés et les communautés[23]. Certainement, l'une des limitations induites par

19. Voir D. Boquet et P. Nagy, « Pour une histoire des émotions. L'historien face aux questions contemporaines », dans D. Boquet et P. Nagy éd., *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, 2009, p. 15-52 et A. Piolat et R. Bannour, « Émotions et affects. Contribution de la psychologie cognitive », *ibid.*, p. 53-84.

20. Voir en ce sens R. de Sousa, « À qui appartiennent les émotions ? », *Critique*, 625-626 (1999) (« *Penser les émotions* »), p. 497-498.

21. Voir ici par exemple les travaux du psychologue américain Paul Ekman. Pour en saisir l'orientation, il n'y a pas de meilleure introduction que son site : http://www.paulekman.com (consulté le 22.02.2011). Plus éloquent encore, voir le site de Claude Touzet : http://www.sciences-cognitives.org/ (consulté le 18.04.2011).

22. Voir F. Wolff, *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, Paris, 2010, p. 123-157. L'expression vient de J.-P. Changeux, *L'Homme neuronal*, Paris, 1983.

23. W. Reddy, « Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions », *Current Anthropology*, 38/3 (1997), p. 329.

ce constructivisme relatif tient dans le fait que l'« émotion psychologique » idéalement visée restera à jamais inaccessible à l'historien qui doit dès lors se satisfaire – mais la tâche est déjà immense ! – de mettre au jour ses représentations et codifications.

Pour l'historien, l'émotion performée ou figurée dans les sources est donc un événement culturel. Dès lors, l'histoire de l'émotion relève de l'anthropologie culturelle. Cependant, nous devons être particulièrement sensibles à l'emprise du prisme occidental dans l'élaboration savante et la perception sociale de ce que nous nommons émotion. Si un dialogue peut s'engager à partir de cet outillage intellectuel avec certaines cultures – comme le montrent par exemple les riches travaux portant sur l'histoire des émotions en Chine[24] –, d'autres cultures en revanche ignorent jusqu'au concept même d'émotion[25], ce qui ne veut pas dire bien sûr que leurs membres ne la vivent pas. Nous apprenons des ethnologues qui se sont intéressés avant les historiens au rôle de l'affectivité dans la construction de la personne et des sociétés que les anthropologies non occidentales, pour autant que nous y ayons accès, ne localisent pas, ne structurent pas, ne vivent pas les ressentis affectifs de manière analogue à la nôtre[26].

En conséquence, la médiation de la source historique et les formes culturelles dans lesquelles l'émotion prend forme ne sauraient représenter un masque

24. Voir avant tout les travaux de Paolo Santangelo, et son projet de recherche : http://w3.uniroma1.it/Santangelo/emotions.htm (consulté le 01.05.2011) ; P. Santangelo et U. Middendorf éd., *From Skin to Heart. Perceptions of Bodily Sensations and Emotions in Traditional Chinese Culture*, Wiesbaden, 2006 ; P. Santangelo et D. Guida éd., *Love, Hatred, and Other Passions : Questions and Themes on Emotions in Chinese Civilization*, Leyde, 2006 ; P. Santangelo éd., *Passioni d'Oriente. Eros ed emozioni nelle civiltà asiatiche. Sezione Asia Orientale. Atti del Convegno, Roma, La Sapienza, 29-31 maggio 2003*, dans Suppl. n. 4, *Rivista di Studi Orientali*, LXXVIII, Rome, 2007 [2008] ; sur l'histoire chinoise ancienne et médiévale de la pensée des émotions, voir les travaux de Curie Virag, notamment C. Virag, « Emotion, Knowledge, and the Reconfigured Self in the Tang-Song Transition », dans P. Santangelo et D. Guida éd., *Love, Hatred, and Other Passions...*, p. 166-179 ; Ead., « Emotions and Human Agency in the Thought of Zhu Xi », *Journal of Song Yuan Studies*, 37 (2007), p. 49-88 – particulièrement la définition de la notion de *qing*, p. 52-53 ; Ead., « Early Confucian Perspectives on Emotions », dans V. Shen et K. Shun éd., *Handbook of Confucian Thought*, New York (à paraître) ; voir enfin son projet de livre consultable sur le site du Collegium Budapest Institute for Advanced Study, http://www.colbud.hu/fellows/current.shtml (consulté le 15.05.2011).

25. C. Lutz, « The Domain of Emotion Words on Ifaluk », dans R. Harré éd., *The Social Construction of Emotions*, Oxford, 1986, p. 267-288.

26. Même si nous n'y avons accès presque exclusivement qu'au travers des travaux des anthropologues occidentaux. Ceux-ci sont néanmoins nombreux et désormais classiques : voir avant tout R. Harré éd., *The Social Construction...*, et M. Z. Rosaldo, *Knowledge and Passion : Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge, 1980 ; L. Abu-Lughod, *Veiled Sentiments : Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, 1986 ; C. Lutz, *Unnatural Emotions : Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*, Chicago, 1988 ; O. M. Lynch éd., *Divine Passions. The Social Construction of Emotion in India*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1990.

occultant la profondeur psychologique d'une émotion « authentique », pour la simple et bonne raison que l'émotion n'a pas de réalité saisissable pour l'historien en dehors du dispositif culturel qui la produit. Le champ historique possède donc ses spécificités dans l'étude des émotions par rapport à la psychologie, qui ne sont en rien des limitations pour l'enquête. De cette façon, dans sa pratique même, l'historien envisagera l'émotion du psychologue non pas comme une catégorie scientifique qu'il lui reviendrait de projeter sur les documents du passé, mais pour son potentiel heuristique, pour sa capacité à mettre en lumière la contingence de l'ancien prisme de l'irrationalité des émotions et à enrichir le questionnement dans une perspective généalogique. L'émotion se comprend ainsi au cœur des processus socioculturels de l'Occident, à la fois à travers la relation qu'elle entretient avec la construction sociale du corps, et par son importance dans les événements, les changements, les transformations. Elle est définie conjointement par sa dimension relationnelle (horizontale, synchronique) et par sa dimension culturelle (verticale, diachronique).

Écrire l'histoire des émotions médiévales

En l'espace d'une décennie, l'histoire des émotions est passée de l'âge des manifestes[27] à celui des programmes institutionnels[28] : tout se passe comme si après une longue phase d'éveil, l'histoire des émotions avait connu une maturation accélérée[29], dont on ne peut que se réjouir mais dont les modalités, y compris les plus matérielles, doivent également être questionnées. Ce n'est pas le lieu ici de lancer la réflexion sur la portée des cadres institutionnels dans l'orientation des champs de la recherche. En revanche, il peut être utile, en raison

27. Voir en particulier B. H. Rosenwein, « Worrying about Emotions in History » et, bien en amont, P. N. Stearns et C. Z. Stearns, « Emotionology. Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards », *American Historical Review*, 90 (1985), p. 813-836.

28. Voir les principaux programmes présentés dans la rubrique « Liens » de notre carnet de recherche en ligne (http://emma.hypotheses.org).

29. Du moins peut-on l'affirmer pour ce qui concerne l'Occident médiéval où une vue synthétique des évolutions devient possible. En revanche, pour ses voisins – Byzance et le monde musulman –, les études sont encore rares. Pour Byzance, voir par exemple É. Limousin, « Les émotions de l'empereur byzantin », dans, D. Boquet et P. Nagy éd., *Politiques des émotions au Moyen Âge*, Florence, 2010, p. 33-48 ; M. Hinterberger, « Tränen in der Byzantinischen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte der Emotionen », *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 56 (2006), p. 27-51 ; Id., « Emotions in Byzantium », dans L. James éd., *A Companion to Byzantium*, Oxford, 2010, chap. 10, p. 123-134. Pour le monde musulman, un important projet de recherche financé par l'European Research Council porte sur un sujet comparatif, qui inclut nécessairement les émotions : *Subjectivity and Selfhood in the Arabic and Latin Traditions*. Voir le programme du séminaire organisé à ce sujet sur http://emma.hypotheses.org/1257 (consulté le 30.04.2011).

de ce succès même, de préciser à nouveau la nature et le périmètre de l'émotion comme objet historique.

L'histoire des phénomènes affectifs a été d'emblée dénommée en adoptant le vocable anglais *emotion*, dans la mesure où les premiers appels en faveur d'une *history of emotions* sont venus des États-Unis[30], et en raison, bien entendu, de la domination de l'anglais dans l'usage académique. En anglais, *emotion* est un terme à spectre sémantique large, qui englobe son équivalent français, tout en le débordant, notamment du côté du sentiment. Le même rapport, qu'on pourrait qualifier d'équivalence élargie, existe avec l'espagnol *emoción* ou l'italien *emozióne*. En allemand, on note également une tendance forte chez les spécialistes de l'émotion à utiliser le décalque *Emotion* à la place de termes plus traditionnels tels *Gefühl*, *Empfindung* ou *Affekt*[31]. Si l'histoire des émotions avait été essentiellement francophone, elle aurait probablement été dénommée « histoire de l'affectivité », couvrant un large domaine allant des dispositions affectives et des traits de caractère aux sentiments durables et aux émotions qui, en français, désignent clairement un mouvement psychique bref, le plus souvent reflété par le corps. Pour le Moyen Âge, l'usage du mot *émotion* peut sembler anachronique, voire présentiste, puisque le terme, qui apparaît au XVIe siècle en français, ne prend qu'au XIXe siècle son sens actuel de catégorie psychologique unifiée et moralement neutre[32]. Il reste que pour désigner de façon générique ce champ historiographique, le terme d'émotion demeure sans doute le plus approprié, en raison du consensus international à ce sujet, de sa commodité d'usage dans les principales langues académiques, mais surtout parce qu'il favorise une approche globale de l'affectivité qui résiste à l'émiettement de l'objet, ce mal de l'historiographie contemporaine. Pour autant, on se gardera de faire de l'émotion un artefact psychologique tout comme on échappera à l'illusion d'espérer la contenir dans une définition catégorielle. Si l'objet visé par l'enquête est prioritairement l'émotion comprise dans son acception traditionnelle en français de phénomène affectif transitoire[33], il ne peut être question de lui imposer

30. Voir C. Z. Stearns et P. N. Stearns, *Emotion and Social Change. Toward a New Psychohistory*, New York-Londres, 1988.

31. Voir par exemple B. Freudenberg éd., « *Furor, Zorn, Irance* ». *Inter-disziplinäre Sichtweisen auf mittelalterliche Emotionen*, Berlin, 2009 (Das Mittelalter, 14/1) ; C. Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant*, Hambourg, 2008 (Paradeigmata, 29) ; E. Koch, *Trauer und Identität. Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters*, Berlin/New York, 2006 (Trends in Medieval Philology, 8) ; J. Eming, *Emotion und Expression. Untersuchungen zu deutschen und französischen Liebes- und Abenteuerromanen des 12. bis 16. Jahrhunderts*, Berlin/New York, 2006.

32. Voir T. Dixon, *From Passions to Emotions*...

33. Dans *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, nous proposons la définition heuristique suivante de l'émotion : « territoire des phénomènes affectifs transitoires de plaisir-déplaisir, de désir-répulsion,

des frontières exclusives. Ainsi, on n'isolera pas l'émotion du sensible en amont, ni du sentiment en aval, liés qu'ils sont par la dynamique même du phénomène affectif. Cette acception ouverte de l'émotion-affectivité est encouragée par la démarche historique elle-même: construire une histoire des émotions, c'est en effet étudier les conceptions et usages du registre affectif dans un corpus en le lisant à l'aune des normes et pratiques d'écriture des sources, tout en maintenant le dialogue, condition indispensable du sens produit, entre les catégories actuelles et les catégories anciennes.

En outre, afin de couper court à cette autre illusion d'une histoire des émotions qui sortirait tout armée des lexiques et des concepts médiévaux, rappelons qu'on serait bien en peine de substituer à l'émotion moderne une notion médiévale stable et générale, et certainement pas la « passion » qui n'a pris un ascendant que tardivement, à partir du XIIIe siècle, après de longs siècles de domination des « affects » et autres « mouvements de l'âme ». Comme l'a montré Thomas Dixon, jusqu'au XIXe siècle, le registre affectif, loin de se contracter sous la forme d'une catégorie psychique circonscrite, s'exprime à de multiples niveaux de la dynamique du vivant et de l'écheveau des puissances de l'âme: *passio*, *affectus*, *affectio*, *motus*, *inclinatio* sont autant de dispositions, tantôt spécifiques, tantôt semblables, qui tendent l'âme de désirs et de répulsions, de plaisirs et de souffrances, dans un rapport étroit avec le corps et les puissances de la rationalité. Il est donc indispensable de suivre chacun de ces rameaux généalogiques, en y incluant bien entendu la branche directe de l'*emovere*, afin de reconstruire le jeu serré des réseaux sémantiques et conceptuels[34]. Mais jamais la plongée dans la logique intrinsèque des sources n'abolira le lieu et le sujet originels du questionnement[35]. C'est pourquoi une histoire de l'émotion est légitime. C'est pourquoi aussi celle-ci ne saurait être la somme des histoires de l'*affectus*, de la *passio*, du *sentimentum*, de l'*esmouvance*, etc. À l'inverse, elle ne sera jamais l'histoire d'un déterminé biologique ou psychologique dont il conviendrait de traquer les avatars dans le passé.

L'émotion est objet d'histoire dans la mesure où le passé peut être mis à l'épreuve des problématisations du présent. Nous proposons de mettre en œuvre cette histoire-là selon deux approches concertées que l'on peut concevoir comme deux cercles concentriques, ou mieux comme deux régimes d'analyse: le premier

dans l'infinie diversité de leurs configurations, qui sont associés par le sujet à l'évaluation de la situation vécue », voir D. BOQUET et P. NAGY, « Pour une histoire... », p. 47.

34. Voir en ce sens D. BOQUET, « Les mots avant les choses: mystique cistercienne et anthropologie historique de l'affectivité », dans A. DIERKENS et B. BEYER DE RYKE éd., *Mystique, la passion de l'Un. De l'Antiquité à nos jours*, Actes du colloque international de Bruxelles, 9-11 décembre 2004, Bruxelles, 2005 (Problèmes d'histoire des religions, 15), p. 109-119.

35. Voir D. BOQUET et P. NAGY, « Émotions historiques, émotions historiennes », *Écrire l'histoire*, 2 (2008), p. 15-26.

serait général et descriptif ; le second, plus spécifique et dynamique. Au sens large, l'histoire des émotions est une *histoire de l'anthropologie affective* des sociétés d'antan, donc des théories et représentations des phénomènes affectifs, conjuguée à une *anthropologie historique de l'affectivité*, entendue comme l'histoire de l'ensemble des façons de vivre et d'user de l'affect en société. À un second niveau, l'émotion dont on fait l'histoire peut être conçue comme une tension continue de l'affectivité. Dit en termes plus historiens, l'émotion est *ce qui fait événement* dans le flux de la vie affective. Pour envisager cette disposition spécifique, il peut être intéressant de s'inspirer des lectures prototypiques de l'émotion proposées par la psychologie cognitive[36]. En linguistique et dans les sciences cognitives, les prototypes représentent les éléments les plus communément reconnus d'une catégorie. En ce sens, plusieurs composantes nous paraissent particulièrement caractériser l'émotion en son acception restreinte : l'implication corporelle, les dispositions cognitives, l'évaluation morale et l'orientation vers l'action. D'ailleurs, pour l'historien, la prise en considération de l'approche componentielle de l'émotion s'avère d'autant plus opératoire qu'elle fait écho aux théories antiques, notamment à Aristote qui identifiait déjà quatre composantes dans la passion : une évaluation positive ou négative pour le sujet, une sensation agréable ou désagréable associée à l'évaluation, une motivation vers l'action et enfin un changement corporel[37]. Suivant cette orientation actuelle et historique, on reconnaîtra une émotion lorsque ces caractéristiques convergent dans un discours affectif (qu'il soit de nature textuelle ou figurée). Bien entendu, il convient d'adapter cette démarche empirique en fonction du corpus documentaire abordé. Ainsi, il n'est pas question d'exiger que toute la structure soit en place pour parler d'émotion, ce qui reviendrait une nouvelle fois à réifier la notion. L'émotion se manifeste comme un *processus*, et c'est dans la dynamique même de cet avènement qu'elle est un agent de la transformation historique. L'historien-anthropologue américain William Reddy a appelé cet « agir » de l'émotion *emotive*, qu'on peut traduire par *émotif*, par lequel il nomme l'émotion qui s'exprime, en paroles ou par gestes. L'émotif – calqué sur le « performatif » de John Austin[38] – est un énoncé particulier, qui transforme l'état affectif de la personne qui le dit ou fait, ainsi que celui de son interlocuteur. Car un émotif, geste ou énoncé émotionnel, ne peut jamais être précis selon W. Reddy : en

36. B. Rimé, « Les émotions médiévales. Réflexions psychologiques », dans D. Boquet et P. Nagy éd., *Politiques des émotions...*, p. 311-312.

37. Aristote, *Rhétorique*, 2, chap. 1-11, 1377b-1388b, Paris, 1991, p. 181-232. Pour une présentation de la théorie aristotélicienne des passions et de son écho dans la psychologie cognitive, voir S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, 2004, p. 24-47 (plus particulièrement p. 32-33).

38. J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, 1970.

désignant une réalité affective, il la change déjà. Il y a un décalage inévitable entre l'état affectif et son expression. Si la notion d'émotif semble à première vue difficilement utilisable pour l'historien, bien qu'il puisse en entrevoir l'utilité pour l'anthropologue ou le sociologue, elle ouvre de nouvelles perspectives vers une meilleure compréhension du processus émotionnel et de sa force historique. L'émotion historique, telle qu'elle est construite et transmise par les sources, renvoie à un frémissement de la chair, à jamais perdue. Une des objections les plus fréquentes faites à une telle histoire lui reproche précisément cette fugacité de la trace de l'émotion, qui rendrait toute saisie improbable et invérifiable. Pourtant, sa tension dynamique reste présente, au creux des sources, comme un tressaillement mystérieux. En analysant, en écrivant, c'est bien ce que l'historien tente de saisir et de restituer, cette chair des émotions qui palpite dans la chair des textes : la dynamique entre le dit et le dicible, l'attendu et l'indicible, les effets prévisibles d'un geste et sa nécessité ou sa légitimation dans une situation[39].

Il reste à valider la pertinence heuristique de chacune de ces propositions, dans un cadre large lorsque c'est possible et de façon impérative à l'échelle de chaque dossier considéré. Par exemple, le lien organique entre l'anthropologie des passions de l'âme et la théologie morale des vices et des vertus tout au long du Moyen Âge est un argument fort pour valider l'orientation axiologique de l'émotion. L'objectif de ces études consacrées aux rapports entre corps et émotions est donc d'approfondir l'exploration d'un des axes de l'émotion historique, engageant ainsi une nouvelle étape de la réflexion.

La chair des émotions

Techniques des émotions

On pâlit, on rougit, on tremble, on sent notre cœur palpiter, notre voix tonne : l'émotion se dit par le corps. Elle est identifiée par sa dynamique, perceptible dans et sur le corps, qu'il s'agisse du nôtre ou de celui d'autrui – d'une manière plus évidente, plus fréquente que pour les sentiments ou les dispositions affectives. Pour cette raison, certains psychologues considèrent qu'on peut lire l'émotion indépendamment des cultures, à partir de l'expression du visage[40]. Certes, il existe des mécanismes physiques automatiques qui mobilisent des marqueurs corporels de l'émotion – qui n'a pas pleuré en épluchant un oignon ou

39. On peut citer en ce sens S. Wahnich, « Constellation du sensible, l'homme, le révolutionnaire, l'historien », dans Ead., *Les Émotions, la Révolution française et le présent*, Paris, 2009, p. 11-58 (surtout p. 30-36) ; G. Duby, *L'Histoire continue*, Paris, 1989, p. 78 ; A. Farge, *Le Goût de l'archive*, Paris, 1989, p. 42.

40. Voir par exemple P. Ekman, *Emotions Revealed. Recognizing Faces and Feelings to Improve Communication and Emotional Life*, New York, 2007.

succombé au fou rire sous l'effet des chatouilles ? –, mais ceux-ci ne sont pas plus l'émotion que l'œuf et le pigment sur la toile ne sont la valeur artistique d'une peinture. D'évidence, les émotions ont une matière et un support corporels qui en conditionnent le ressenti et l'expression, mais ni la biologie ni la dynamique des muscles ne produisent en soi rien qui puisse être appelé émotion, laquelle est précisément l'objet culturel tout entier contenu dans le signe et l'échange. D'ailleurs, rappelons que la correspondance n'est ni nécessaire, ni exclusive entre l'émotion et sa traduction corporelle, comme le croient ces néophysiognomonistes qui cherchent à saisir l'émotion à partir des expressions faciales, voire à la « lire » sur le corps comme le propose par exemple la synergologie[41]. Ces lectures mécanistes s'enracinent dans une tendance lourde des sociétés contemporaines, nourrie d'une vision étroitement scientifique du monde, qui conduit au discrédit du langage et du lien socialement construit et promeut la quête d'une vérité immanente et immédiate, saisissable dans l'être biologique.

On pâlit, on rougit, on rit ou on pleure dans telle ou telle situation. L'anthropologue et l'historien savent bien la force des normes culturelles qui répriment, modèlent, modulent les expressions émotives. Dans tous les cas, nous insérons les signes corporels et les ressentis qui les accompagnent dans un tissu de significations culturelles préétabli, pour ensuite élaborer cette configuration affectivo-corporelle qu'est l'émotion. L'émotion physiologique peut « prendre » des noms, des contenus et des valences bien différents selon les cultures voire les situations, et souvent, en éprouvant l'émotion, on ne sait pas d'emblée de quelle émotion il s'agit : juste « je suis ému/e ». Sous un autre angle, éprouver une émotion dans une situation donnée n'est pas obligatoire, mais dépend du contexte, large et étroit : devant s'adresser à un public nombreux, tel se sentira tétanisé et tel autre restera placide, ou ressentira même des frissons de plaisir. De même, aucun événement physiologique n'est univoque : un tel, habitant des villes, tremblera de peur devant le lion ; tel autre, chasseur aguerri, pourra trembler d'excitation. Lorsque nous vivons et échangeons, il se passe « quelque chose de corporel », qui interagit avec notre histoire et en oriente le sens. Mais l'événement produit est entièrement culturel, y compris dans la façon d'isoler et de nommer telle séquence, telle fonction. L'émotion est l'un de ces dispositifs par lesquels dialoguent le corps, le monde reçu et l'expérience. Il existe des techniques de l'émotion, façonnées par les actes traditionnels efficaces dont parle Marcel Mauss, comme il existe des techniques du corps[42]. C'est même précisément le lien entre émotion et corps qu'on doit considérer comme une

41. Voir www.synergologie.org (consulté le 21.02.2011). Sur la dimension foncièrement relationnelle de l'expression des émotions, voir A. TCHERKASSOF, *Les Émotions*...

42. M. MAUSS, « Les techniques du corps », *Journal de psychologie*, 32 (1936), publié dans ID., *Sociologie et anthropologie*, Paris, 2004, p. 362-386 (ici p. 371-372).

donnée de la culture occidentale, et non de la « nature » universelle : aucun déterminisme physiologique « n'oblige » à trembler « de peur », à rougir « de colère » ou « de honte ».

Les mouvements de l'âme et leurs expressions corporelles

Bien en amont de notre monde contemporain, la pensée occidentale a lié l'émotion au corps depuis l'Antiquité. Mais, à la différence de la pensée scientifique actuelle qui tend à identifier l'être vrai des émotions à leurs manifestations corporelles ou neuronales, pour les anciens ces manifestations étaient les signes visibles de mouvements qui avaient leur origine dans l'âme.

Pour Platon comme pour Aristote, les émotions ont une valeur ontologique, ce sont des puissances constitutives de la nature humaine qu'on ne peut donc anéantir ou extirper. En plaçant les émotions du côté de l'âme irrationnelle et appétitive, Platon lie déjà leur destin aux changements corporels[43], mais c'est l'hylémorphisme d'Aristote qui fait des manifestations corporelles une composante propre de la passion. Ainsi, pour Aristote, le changement corporel semble être la cause matérielle de l'émotion tandis que les autres composantes (l'évaluation, le ressenti, la tendance à l'action) en sont la cause formelle : « il est évident que les émotions (*πάθη*) sont des formes engagées dans la matière »[44]. Une disposition physiologique peut influer sur l'émotion, tout comme, en sens inverse, l'émotion ressentie s'accompagne de changements physiques. Le stoïcisme, dont on sait toute l'influence qu'il aura sur l'anthropologie chrétienne, fait la synthèse de ces deux orientations : les émotions sont des mouvements de l'âme qui entraînent des changements corporels. Néanmoins, un auteur comme Sénèque refuse d'accorder au corps une causalité efficace sur l'émotion. Celui qui a peur blêmira sans doute, voire tremblera de tous ses membres ; cependant, ni la pâleur, ni le tremblement ne sont par eux-mêmes l'émotion (*affectus*) puisqu'ils peuvent n'être que de simples réflexes corporels (*pulsus corporis*)[45]. C'est une position semblable que l'on trouve chez les théologiens chrétiens de la génération de saint Augustin. Ce dernier conçoit que les émotions s'accompagnent de manifestations corporelles mais elles demeurent des mouvements exclusivement de l'âme[46]. Dans l'anthropologie moniste d'Augustin, le corps n'est jamais ce qui dicte le mouvement de l'âme. Et si l'on peut parfois en avoir l'impression, ce

43. PLATON, *République*, Paris, 1966, 438d-445e, p. 191-199 ou, sur le rattachement des passions à la vie corporelle, *Timée*, Paris, 1969, 69a-70a, p. 447.

44. ARISTOTE, *De l'âme*, 403a25, Paris, 1934, p. 10. Voir l'analyse de S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, p. 32-34.

45. SÉNÈQUE, *De la colère*, livre II, IV, 1, Paris, 1971, p. 31.

46. Voir la définition d'inspiration stoïcienne de l'*affectio* : « Affectiones nostrae motus animorum sunt. Laetitia, animi diffusio ; tristitia, animi contractio ; cupiditas, animi progressio ;

n'est pas le corps qui agit mais la « chair », comprise ici comme la corporéité contaminée par une volonté viciée, « car la volonté est en tous ces mouvements, ou plutôt tous ces mouvements ne sont rien d'autre que des volontés »[47]. Il reste que la connivence entre la chair et le corps, qui marque si fortement la pensée patristique, ne fait que renforcer la porosité entre la dynamique corporelle et la dynamique émotionnelle qui est elle-même très tôt tiraillée entre le vice et la vertu.

En outre, le compagnonnage étroit entre le corps et les émotions se trouve entretenu voire renforcé dans l'héritage de la pensée médicale antique. En effet, dans la médecine galénique, les émotions – *passiones* ou *motus animae* – figurent parmi les six causes ou facteurs non naturels qui influent sur la santé : l'air et l'environnement, la nourriture et la boisson, le sommeil et la veille, le mouvement et le repos, l'évacuation et la réplétion, enfin les passions de l'âme. Ces facteurs ou causes apparaissent déjà dans les écrits hippocratiques, puis de façon plus systématique chez Galien, pour devenir véritablement une catégorie au Moyen Âge, dans l'*Isagoge* de Hunayn Ibn Ishaq (Johannitius) au IXe siècle. Leur nombre est fixé à six au Xe siècle par Hali Abbas[48] dont la somme médicale, le *Kitāb kāmil aṣ-ṣinā 'aṭibbīya'*, grâce à la traduction qu'en fait Constantin l'Africain vers 1080 sous le titre *Pantegni*, participe activement à la renaissance de la passion psychosomatique au XIIe siècle dans le monde latin, bien avant le grand réveil aristotélicien[49]. Ainsi, dans la *Theorica*, première partie du *Pantegni*, Constantin

timor, animi fuga est. » AUGUSTIN, *In Johannis Evangelium tractatus CXXIV*, éd. A. MEYER, Turnhout, 1954 (*CCSL*, 36), tract. 46, 8, p. 403.

47. « Voluntas est quippe in omnibus ; immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt.» AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, t. II-1, XIV, VI, Paris, 1994 (Nouvelle Bibliothèque Augustinienne, 4, 1), p. 368-369.

48. Pour une bonne synthèse, voir L. GARCÍA-BALLESTER, « On the Origin of the "Six Non-Natural Things" in Galen », dans ID., *Galen and Galenism : Theory and Medical Practice from Antiquity to the European Renaissance*, Aldershot, 2002 (Variorum, IV), p. 105-115, et auparavant S. JARCHO, « Galen's Six Non-Naturals », *Bulletin of the History of Medicine*, 44 (1970), p. 372-377 ; P. H. NIEBYL, « The Non-Naturals », *Bulletin of the History of Medicine*, 45 (1971), p. 486-492 ; L. J. RATHER, « The "Six Things Non-Natural" », *Clio Medica*, 3 (1968), p. 337-347. Enfin, en rapport avec les émotions, voir maintenant la thèse de doctorat de Na'ama COHEN-HANEGBI, *Accidents of the Soul : Physicians and Confessors on the Conception and Treatment of Emotions in Italy and Spain, late 12th-15th Centuries*, Jérusalem, Hebrew University, 2011.

49. Voir par exemple l'emploi tout à fait intéressant du terme *passio*, tantôt associé au corps, tantôt à l'âme dans le *De natura corporis et animae* de Guillaume de Saint-Thierry (écrit vers 1140) qui emprunte une bonne part de sa matière au *Pantegni*. Sur cette présence de la passion médicale dans la pensée du cloître et de l'école au XIIe siècle, voir M. LEMOINE, « Les ambiguïtés de l'héritage médiéval : Guillaume de Saint-Thierry », dans B. BESNIER, P.-F. MOREAU et L. RENAULT éd., *Les Passions antiques et médiévales*, Paris, 2003, p. 297-308 et D. BOQUET, « Un nouvel ordre anthropologique au XIIe siècle : réflexions autour de la physique du corps de Guillaume de Saint-Thierry », *Cîteaux*, 55 (2004), p. 5-20.

relie les émotions ou accidents de l'âme au corps par la théorie des humeurs [50] : les dysfonctionnements du système humoral provoquent des symptômes émotionnels associés et, à l'inverse, agir sur les émotions fait partie des remèdes contre le déséquilibre des humeurs. On retrouve le même type de relations entre les émotions et les affections physiques dans le *De anima* d'Avicenne [51]. Par la suite, les régimes de santé, genre médical répandu aux derniers siècles du Moyen Âge, prennent en compte les émotions bonnes ou mauvaises pour la santé, qu'il convient de rechercher ou, au contraire, d'éviter. À partir du XIVe siècle, quand la structure même de ces traités se fonde sur les six non-naturels (et non plus sur les membres et les maladies, comme auparavant) [52], l'intérêt pour les émotions croît considérablement [53].

À partir de la fin du XIIe siècle, l'accès à toute l'œuvre d'Aristote, à de larges pans du savoir grec et byzantin, enfin et surtout à la médecine arabe, a accentué la tendance à relier corps et âme autour des émotions, en renforçant un processus dont la dynamique était endogène. Déjà, l'intense réflexion cistercienne sur les *affectus* avait annoncé le passage de l'anthropologie augustinienne foncièrement spiritualiste (le corps ne peut rien éprouver sans le secours de l'âme) vers une reconnaissance graduelle de la naturalité des émotions (c'est par l'affect que l'âme reçoit les signaux des sens) [54]. Dans les premières décennies du XIIIe siècle, Jean de La Rochelle, maître de théologie franciscain de la première génération, fait de la passion l'un des modes d'union de l'âme et du corps dans sa *Summa de anima* [55]. Par là, il lui confère, comme l'a remarqué Alain Boureau, un statut actif qui débouche sur une nouvelle conception de la subjectivité [56]. Loin d'être une maladie de l'âme, la passion est désormais un trait constitutif de l'homme. Thomas d'Aquin, qui insère dans sa *Somme théologique* le premier traité

50. Voir CONSTANTIN L'AFRICAIN, *Pantegni, Theorica*, VI, 109-114, dans *Omnia opera Ysaac*, II, Lyon, 1515, f. 25v et S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, p. 214-215.

51. S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, p. 222-225.

52. N. COHEN-HANEGBI, *Accidents of the Soul*..., p. 71 ; P. GIL-SOTRES, L. GARCIA BALLESTER, M. MCVAUGH, *Regimen sanitatis ad regem aragonum. Arnaldi de Vilanova Opera Medica Omnia*, vol. X.1, Barcelone, 1996, p. 513-559 ; M. NICOUD, *Les Régimes de santé au Moyen Âge*, Rome, 2007, p. 61-184.

53. Voir N. COHEN-HANEGBI, *Accidents of the Soul*..., chap. 2.

54. Voir D. BOQUET, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, 2005, p. 119-149.

55. Voir JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, éd. J. BOUGEROL, Paris, 1995, partie I, section VI : « De anima quantum ad corpus », et VIII : « De passibilitate anime ».

56. Voir A. BOUREAU, « Un sujet agité. Le statut nouveau des passions de l'âme au XIIIe siècle », dans D. BOQUET et P. NAGY éd., *Le Sujet des émotions*..., p. 187-200. Erich Auerbach avait noté en son temps le tournant de l'activation de la passion, longtemps passive, qu'il avait situé plutôt au début de l'époque moderne, voir E. AUERBACH, « De la *passio* aux passions » (1941), dans ID., *Le Culte des passions au XVIIe siècle*, Paris, 1998, p. 51-79.

médiéval sur les passions, parachève cette évolution : « dans les passions de l'âme le mouvement même de la puissance appétitive est comme l'élément formel, et la modification organique, l'élément matériel. Il y a correspondance de l'un à l'autre. D'où une ressemblance entre les caractéristiques des mouvements de l'appétit et la modification physiologique qui s'ensuit[57] ». Revenue au XIIe siècle dans les bagages de la pensée naturaliste, la *passio*, libérée de la charge négative qui lui avait été assignée par les stoïciens, absorbe une part de la dynamique spirituelle des *affectus*. En outre, cet intérêt pour la dimension psychosomatique de l'émotion prend place dans le contexte d'une réflexion théologique nouvelle qui met le rapport corps-âme au cœur de l'intelligibilité de l'homme, cela dans un raisonnement qu'on peut appeler psychologique à partir du milieu du XIIe siècle, et qui a pour but principal l'étude de l'âme, de la psyché humaine. Se développe alors une nouvelle spiritualité, dont le *De spiritu et anima*, une compilation cistercienne datant de 1170 environ et très vite attribuée à Augustin, est un prototype et une référence pour les scolastiques. Ces réflexions, que l'on trouve notamment dans les commentaires des *De anima* d'Avicenne et d'Aristote, ainsi que dans les traités scolastiques qui en intègrent la connaissance, ne se limitent plus à une perspective sotériologique mais envisagent plus largement la constitution de l'homme dans une optique anthropologique.

Ainsi, l'interpénétration des discours sur l'émotion entre philosophie naturelle, médecine, spiritualité et théologie semble bien être propre à un moment historique. Comme le montre Na'ama Cohen-Hanegbi, aux XIVe-XVe siècles, le développement professionnel concurrent de la médecine et de la théologie dans le cadre de l'institution universitaire sonne le glas d'une pensée holistique de l'homme où les régimes du corps et de l'âme recouraient de manière identique à l'émotion. Deux approches parallèles émergent, séparant de plus en plus médecine du corps et médecine de l'âme[58].

Des affects médiévaux chrétiens ?

La construction culturelle qui relie l'émotion et le corps est déterminée d'une manière particulière dans la civilisation de l'Occident chrétien médiéval, bâtie autour de la religion de l'incarnation de Dieu[59]. Ce poids apparent du christianisme dans la civilisation et dans l'historiographie du Moyen Âge occidental provient de l'emprise quasi exclusive de l'Église sur la culture écrite (et sur

57. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, II-1, 44.1, t. 2, Paris, 1984, p. 279.

58. N. COHEN-HANEGBI, *Accidents of the Soul*..., p. 283-294 *et passim*.

59. Voir l'exploration de ses implications dans D. BOQUET et P. NAGY éd., *Le Sujet des émotions*..., à travers les contributions de E. Coccia, C. Casagrande et S. Vecchio, mais aussi de P. Nagy et de B. d'Hainaut-Zveny.

la production des images) jusqu'au XIIe siècle au moins. Si le Moyen Âge affectif apparaît *tellement* chrétien – alors même que l'on sait que la christianisation des mœurs et des corps des laïcs est la grande affaire de l'Église grégorienne et post-grégorienne uniquement –, c'est là non seulement un « effet de source » mais aussi une conséquence des structures normatives des sociétés médiévales. C'est bien de la nature même du message chrétien, et donc du rapport chrétien au monde, que découle la primauté d'un discours moral concernant l'usage de l'affectivité et du corps en société[60], laquelle construit également une introspection selon une perspective sotériologique. Aussi, la plupart des sources, écrites dans un langage et « encodées »[61] dans des catégories chrétiennes, nous renseignent-elles avant tout sur la vie affective selon les normes chrétiennes. Nous retrouvons ce langage et ces catégories aussi bien dans les textes théoriques sur les passions que dans les textes d'intention mystique, pédagogique, rhétorique ou politique, qui proposent l'émotion – ou y ont recours – comme un moyen, un instrument pour atteindre leur but[62]. Les destinataires de ces discours sont alors la plupart du temps des moines, des clercs et des moniales ou, dans une moindre mesure, des laïcs parmi lesquels on compte avant tout les aristocrates. En revanche, comme pour tant d'autres sujets, nous ne savons quasiment rien de l'affectivité des paysans. À partir du XIIe siècle, la diversification des sources et l'essor de l'écrit vernaculaire permettent de dessiner une image de plus en plus nuancée des structures affectives des univers laïcs (des guerriers, de la culture courtoise, des couches diverses de la société urbaine), bien que l'empreinte chrétienne demeure marquée, sinon dans les enjeux explicites des textes, du moins dans la nomenclature et les normes qui les sous-tendent. Ainsi par exemple, nous ne pouvons cerner les significations possibles des pleurs des laïcs, hommes et femmes, dans les sources narratives, que si nous déchiffrons d'abord les normes chrétiennes régissant à la fois les pratiques des larmes et leurs représentations. Ce constat nous oblige à repartir au cœur du système affectif chrétien, à ce qu'on peut appeler avec Peter et Carol Stearns l'*émotionologie* hégémonique de l'Occident médiéval, notion qui permet de désigner « les attitudes ou normes qu'une société ou un groupe défini de la société entretient envers les émotions fondamentales et leur expression appropriée ; les manières dont les institutions

60. Souligné également par C. CASAGRANDE et S. VECCHIO, « Les théories des passions dans la culture médiévale », dans D. BOQUET et P. NAGY éd., *Le Sujet des émotions*..., p. 107-122.

61. Voir *Codierungen von Emotionen im Mittelalter/Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*, I. KASTEN éd., Berlin/New York, 2003 (Trends in Medieval Philology, 1).

62. Pour une réflexion sur les passions au Moyen Âge, voir C. CASAGRANDE et S. VECCHIO, « Les théories des passions », *loc. cit.*

reflètent et encouragent ces attitudes dans les comportements humains »[63], afin d'en explorer les dispositions vers l'incarnation de l'affect.

Le lien entre christianisme et émotions, la Passion et les passions, se noue au cœur du message évangélique, qui fait de la réflexion sur les émotions et le corps le centre même de son anthropologie[64]. En effet, les dogmes de l'Incarnation et de la Passion impliquent d'emblée une relation corps-âme et corps-émotion : Dieu s'est incarné par amour des hommes, et pour cette même raison il a souffert la Passion dans son corps. Le Dieu chrétien est donc tout affect, entretenant avec les hommes un lien d'amour, au point de faire souffrir son Fils pour eux. Ce lien est on ne peut plus charnel et il s'actualise jour après jour dans le rituel eucharistique. L'affection divine pour l'homme se manifeste également d'une manière très concrète et corporelle à travers les récits et les représentations de l'Incarnation et de la Passion, mais aussi par imitation dans les vies de saints. L'*imitatio Christi*, mot d'ordre de la perfection aux derniers siècles du Moyen Âge, passe alors par des gestes, voire des performances, affectifs et corporels[65]. Les modèles sont anciens, si l'on pense aux martyrs des grandes persécutions romaines, qui prouvaient l'ardeur de leur amour de Dieu par l'impassibilité de leur chair. Ainsi, l'émotion tire sa puissance du fait même qu'elle est incarnée, reliée au corps : loin de témoigner seulement de la tentation dualiste âme-corps, l'enracinement de l'affectivité dans la chair, pour le meilleur et pour le pire, se donne à lire comme une donnée anthropologique fondamentale de l'époque.

Du fait que l'Église, institution dominante de l'Occident médiéval, fonctionne comme une « bureaucratie du sens »[66], les potentialités de ce message central de la religion chrétienne sont constamment réinvesties, réinterprétées, rejouées. Toutefois, l'essentiel des potentialités contenues dans l'Incarnation, ce mythe originel du christianisme, se déploie entre l'époque carolingienne et la grande réforme dite « grégorienne » de la société chrétienne. C'est à la faveur du processus d'identification de la société occidentale avec la *christianitas*[67], puis quand société et Église deviennent coextensives lors de la réalisation du projet grégorien, qu'advient progressivement la civilisation de l'émotion incarnée.

63. P. N. Stearns et C. Z. Stearns, « Emotionology », *loc. cit.*, p. 813.

64. Voir à ce sujet E. Coccia, « Il canone della passione. Il *pathos* di Cristo tra antichità e medioevo », dans D. Boquet et P. Nagy éd., *Le Sujet des émotions...*, p. 123-161.

65. D. Boquet et P. Nagy, « L'efficacité religieuse de l'affectivité dans le *Liber* (*passus priores*) d'Angèle de Foligno », dans *Il* Liber *di Angela da Foligno : temi spirituali e mistici*, D. Alfonsi et M. Vedova éd., Spolète, 2010, p. 171-202.

66. L'expression est de M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Paris, 1985, p. 103 et *sq*. Pour notre sujet voir aussi, du même auteur, *La Condition historique*, Paris, 2003, particulièrement les chap. IV-V, p. 79-130.

67. Voir P. Nagy, « Les notions de *christianitas* et *chrétienté* et leur sens spatial. Abbon de Saint-Germain et la spatialisation de la *christianitas* », *Médiévales*, 49, 2005, p. 121-140.

Cette émotion incarnée en Occident se construit dans la tension créée par le regard ambivalent du christianisme vis-à-vis du corps et de l'émotion. Dans l'Antiquité tardive, le péché s'est progressivement lié à la chair, et les vices aux passions, alors même que corps et amour sont indispensables à l'Incarnation *et* à la Passion. Si les passions apparaissent le plus souvent dangereuses pour le salut, la Passion devient le modèle de vertu suprême, du sacrifice de soi pour suivre le Christ. Animée par une tension verticale, la pensée médiévale de l'affect est moralement orientée selon l'axe passion-salut[68] : toute passion, par sa nature ou par son usage, devient soit salutaire, soit nocive au salut. Cette tension structure les usages de l'affectivité, tant des émotions que des sentiments. Dans un premier temps, à l'inverse d'un véritable dualisme, la culture chrétienne du Moyen Âge occidental montre une forte tentation – du temps des Pères du désert au XIe siècle – à spiritualiser le matériel et plus précisément le charnel[69]. L'enjeu est de transformer par l'affectivité ce qui tire l'homme vers le bas, la terre, en élan vers le haut, le ciel. Dans un second temps, à partir du XIIe siècle, l'on constate un mouvement inverse d'incorporation ou d'incarnation, l'investissement du corps par le spirituel, dont l'affect devient le véhicule. De ce mouvement d'incarnation, les témoins les plus connus sont François d'Assise et les figures mendiantes, cisterciennes ou laïques de la mystique féminine qui connaissent leur apogée entre le XIIIe et le XIVe siècle. Enfin, à la faveur de la renaissance du XIIe siècle et de la redécouverte de l'aristotélisme, s'amorce une troisième voie qui vient détacher le lien de l'affect avec le corps de la logique et de la tension uniquement verticales. C'est au sein de ce mouvement général, qui investit progressivement le domaine du terrestre d'une valeur autonome, que le corps, imprégné de l'affect, voire de la passion, se retrouve pris dans des logiques de plus en plus dégagées du céleste. C'est dans ce contexte que se développe la doctrine de la pénitence qui accorde un rôle fondamental à la contrition, cette émotion qui rend efficace l'acte de pénitence, précédée dans la théologie monastique par la componction. Cette nouvelle efficacité émotionnelle prend forme dans le cadre conjoint de l'élaboration de la théologie sacramentelle au XIIe siècle et de la promotion sociale de la confession auriculaire autour de Latran IV. Ce cadre offre une place, qui croît dans les derniers siècles du Moyen Âge, à la réflexion sur les émotions qui se retrouvent identifiées en partie à des vices, en partie à des vertus salutaires. De plus, avec le développement de la dévotion mystique, qui transpose dans le cadre intime l'efficacité religieuse des émotions définie pour le cadre sacramentel,

68. C. CASAGRANDE et S. VECCHIO, « Les théories des passions... », p. 109.

69. J. BASCHET, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 112 (2000), p. 5-30.

on assiste à une appropriation par l'affectivité de l'efficacité sacramentelle, sous l'effet de ce que nous appelons l'*émotif sacramentel*[70].

Les vecteurs de l'affectivité morale et l'usage des corps caractéristiques du christianisme sont loin de tout expliquer dans la relation entre émotions et corps au Moyen Âge. Ils sont toutefois toujours présents dans les sources, de manière explicite ou sous-jacente. Prendre en compte la centralité et la complexité de ces liens était donc impératif, et a largement déterminé la décision de mettre le corps affectif, l'émotion incarnée au cœur de nos préoccupations. Car, si notre projet avait pour but de mettre au jour les relations multiformes entre corps et émotions, c'est aussi parce que, paradoxalement, le corps est encore négligé dans l'histoire des émotions.

Les textes qui suivent questionnent la nature des liens entre émotion et corps au Moyen Âge, ainsi que leurs modalités d'expression, de mise en scène et de signification. Tous le font en intégrant les réflexions épistémologiques qui rendent possible aujourd'hui une histoire des émotions. Dionysios Stathakopoulos interroge dans la rhétorique des prédicateurs tardo-antiques le rapport entre les corps des mendiants lépreux et les émotions, éprouvées tant par ces derniers que par les spectateurs, rappelant ainsi l'étroite dépendance des émotions avec les arts du langage. Les articles de Nira Pancer et de Barbara Rosenwein proposent deux typologies possibles pour guider la lecture du lien corps-émotion. Nira Pancer distingue différents types de gestes somatiques. À une extrémité, se trouve le *lapsus corporis*, le corps trahissant l'émotion sans le consentement du sujet. À l'autre extrémité, le geste émotionnel public, ritualisé et mis en scène, relève de la *performance*, selon des règles culturelles connues, ou encore du *performatif* dont le sens dépasse le cadre convenu et se déploie : ainsi, un sourire ou des larmes, pouvant signifier un défi ou une menace, opèrent une transformation du lien social. Barbara Rosenwein étudie, quant à elle, trois communautés émotionnelles médiévales à des époques différentes pour montrer les degrés d'intensité du lien entre expression émotionnelle et corps, de la cour neustrienne où l'émotion est tenue loin du corps jusqu'à l'entourage de Margery Kempe pour qui toute émotion prend une forme incarnée. Cette puissance de l'émotion incarnée est dominante, qu'il soit question d'un geste mettant en scène l'émotion, ou d'un raisonnement émotionnel dont le poids moral permet de transcender les faits bruts des gestes du corps, comme dans le cas des nonnes de Watton convoqué par Damien Boquet. Guillemette Bolens, pour sa part, s'interroge sur le défi interprétatif et le jeu épistémologique lancés par Chaucer autour de la représentation narrative de l'émotion incorporée. S'attachant à la question épineuse de la représentation

70. D. Boquet et P. Nagy, « L'efficacité religieuse de l'affectivité... », *loc. cit.*

de l'émotion, Robert Marcoux nous montre que des multiples figurations de la tristesse du Christ, seule celle par la face voilée permet de lui attribuer une signification positive. Enfin, l'analyse proposée par Klaus Oschema des gestes de toucher apportant la conciliation dans le duel judiciaire à la fin du Moyen Âge témoigne une nouvelle fois de ce que les émotions qui se concrétisent dans les gestes du corps agissent souvent dans les sources comme des facteurs de changement, comme des *émotifs* au sens où l'entend W. Reddy.

Damien Boquet – Université d'Aix-Marseille I, Département d'histoire, 29, avenue Robert Schuman, 13621 Aix-en-Provence CEDEX 1, France

Piroska Nagy – Université du Québec à Montréal, Département d'histoire, Case postale 8888, succursale Centre-ville, Montréal (Québec) H3C 3P8, Canada

Médiévales 61, automne 2011, p. 25-38

Dionysios STATHAKOPOULOS

PRÊCHER LES ÉMOTIONS INCARNÉES. ÉVÊQUES, MENDIANTS ET LEURS PUBLICS DANS L'ANTIQUITÉ TARDIVE

Je commencerai *in medias res*, avec le corps fugace des pauvres [1]. Il n'existe aucun texte prémoderne dont ils soient les auteurs, et leur parole apparaît comme un acte de ventriloquie produit par des personnes plus éduquées et occupant une position sociale plus élevée. Nous ne pouvons observer ou considérer leur corps et leurs émotions qu'à travers le langage, les perceptions et la rhétorique d'autrui – et cet obstacle ne peut guère être levé. Dans ce qui suit, je tenterai de conduire une lecture attentive d'un ensemble de textes spécifiques écrits à la fin du IVe siècle dans le but de revisiter de façon critique la connaissance que nous avons de certains groupes d'individus nécessiteux, et de soumettre nos sources à une analyse centrée sur le corps et les émotions. Que savons-nous du corps des pauvres ? Comment était-il utilisé voire manipulé, dans quel but et avec quel effet – tant par leurs « propriétaires » que par ceux qui les décrivaient ? Comment les descriptions rendent-elles compte de la mise en scène du corps des pauvres ? Quelles émotions peut-on percevoir comme incorporées par les pauvres, et quelles réactions émotionnelles ont-ils provoquées chez ceux dont ils sollicitaient l'aumône ?

En posant d'emblée toutes ces questions, je suis bien conscient que mon approche vise à traiter ensemble des émotions appartenant à différentes personnes et catégories sociales : en premier lieu, les émotions des prédicateurs, que l'on doit pour cette étude considérer comme identiques à celles exprimées dans leurs textes même si ce n'est en aucun cas certain ; ensuite, les émotions que les sermons

1. Je tiens à remercier ici Barbara Rosenwein pour ses commentaires astucieux et Piroska Nagy pour sa traduction, ses questions et ses remarques, qui m'ont grandement aidé à améliorer ce texte.

avaient pour but de provoquer. Enfin il sera question des émotions éprouvées par les mendiants lépreux eux-mêmes, sur lesquelles nous n'avons aucune autre information que ces sermons, rédigés bien loin d'eux. Nécessairement, compte tenu de la difficulté d'accès de l'historien à l'émotion d'autrefois, et plus particulièrement en raison des difficultés à parler par procuration – comme le faisaient d'ailleurs les auteurs des sources anciennes eux-mêmes – des émotions des « classes subalternes », notre proposition peut paraître fragile. Pourtant, nous saisissons probablement là une des rares possibilités de traiter le sujet. Cette entreprise tentera ainsi de retracer un mécanisme émotionnel mis en scène par les prédicateurs dans des sermons dont l'objectif est de resserrer les liens sociaux à travers la pratique de la charité dans la communauté chrétienne.

« Tout d'un coup, [les pauvres] sont partout[2]. » Les historiens ont proposé différentes théories pour expliquer le moment et les modalités de ce changement. Selon Évelyne Patlagean, l'augmentation de la population à partir des dernières décennies du IVe siècle est marquée par une vague massive d'immigration dans les cités de la partie orientale de l'Empire, dont les gens vivant dans des états variés de pauvreté composaient une part importante[3]: ils auraient incarné les perdants de l'essor démographique et économique de la Méditerranée orientale dans l'Antiquité tardive. Peter Brown propose une interprétation alternative du phénomène : selon lui, ce qui a rendu les pauvres « visibles » n'était pas seulement leur nombre. Il affirme audacieusement : « dans un sens, ce sont les évêques chrétiens qui ont inventé les pauvres »[4]. En focalisant leur attention sur un groupe qui, jusqu'alors, était resté aux marges des documents écrits, les évêques y ont vu une manière d'encourager les dons. De cette façon, ils ont arrimé l'essor de l'Église au destin des pauvres par l'entremise de la charité[5]. Or l'identité de ces pauvres est mouvante : on y rencontre aussi bien des laboureurs migrants cherchant du travail, des veuves et des orphelins, des vieux, des malades, des invalides, enfin des lépreux, bannis de la société sans espoir d'emploi. C'est ce dernier groupe que j'ai choisi d'étudier.

Le corpus le plus riche et détaillé concernant les pauvres, les mendiants et les indigents, y compris les lépreux, provient des homélies des évêques du IVe siècle finissant, notamment de Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome, tous appartenant au groupe à qui P. Brown a

2. P. Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanovre, New Haven et Londres, 2002, p. 11.

3. É. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, IVe-VIIe siècles*, Paris-La Haye, 1977, p. 426-429 (Civilisations et Sociétés, 48).

4. P. Brown, *Poverty and Leadership*..., p. 8.

5. Sur ce développement, le livre cité de P. Brown offre probablement la lecture la plus originale et astucieuse.

attribué l'invention des pauvres. Les nécessiteux apparaissent comme un sujet de préoccupation majeur pour ces hommes d'Église : leurs écrits multiplient les allusions aux pauvres, incluant parfois des descriptions assez détaillées dans un effort constant d'émouvoir les fidèles, et d'inciter ces derniers à la compassion et à l'aumône. Pour mener l'étude, j'examinerai leurs homélies, des sermons pastoraux prêchés à leurs communautés, souvent retranscrits par des sténographes (ce qui n'empêche pas que les textes aient été retravaillés, en tout ou partie, pour aboutir à leur forme actuelle)[6]. Tous les auteurs cités étaient issus de milieux aisés, ils étaient bien formés à la rhétorique et donc, comme on peut l'imaginer, familiers d'une longue tradition de construction textuelle et de manipulation du public. Ces éléments doivent être pris en considération au regard de l'objectif de ces textes et de l'auditoire visé. La présentation des nécessiteux sert ainsi plusieurs fins. En tout premier lieu, il s'agissait d'émouvoir l'assemblée et de l'inciter à des actes charitables – aumône, hospitalité – ou du moins de lui faire éprouver de la sympathie pour les pauvres. À un niveau plus profond, symbolique et social, les homélies cherchaient à combler le fossé entre les nantis et les démunis, étant donné que ce fut, semble-t-il, plus difficile pour les chrétiens de l'élite que pour les non-chrétiens aisés de transcender leur statut social pour se rapprocher de leurs frères pauvres[7]. Le moyen utilisé par les évêques consistait à construire une proximité, une familiarité fictive avec les indigents, en soulignant l'identification des pauvres avec le Christ selon une idée centrale du chapitre 25 de l'Évangile selon Matthieu, et en suggérant qu'ils étaient des « prochains » attitrés et des favoris du Christ[8].

Afin de poser les bases de la discussion, je présenterai pour commencer quelques passages clés de ces auteurs, provenant de trois homélies *Sur l'amour des pauvres* des deux Grégoire. Il est en général admis que les textes de Grégoire de Nysse ont été écrits après ceux de Grégoire de Nazianze, mais on peut les considérer ensemble avec profit vu qu'ils portent sur des sujets similaires. Nous n'avons pas de certitude quant aux dates où les homélies ont été prononcées, entre la fin des années 360 et le début des années 380[9] ; pour mon propos, ce cadre temporaire provisoire doit suffire. J'y ajouterai des données provenant des homélies de Jean Chrysostome, prêtre et prédicateur à Antioche depuis 386 et archevêque de Constantinople de 398 à 404.

6. M. CUNNINGHAM, « Homilies », dans E. JEFFREYS, R. CORMACK et J. HALDON éd., *Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford, 2008, p. 872-881.

7. I. SANDWELL, *Religious Identity in Late Antiquity : Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge, 2007, p. 140, 205-6 et surtout B. LEYERLE, « John Chrysostom on Almsgiving and the Use of Money », *The Harvard Theological Review*, 47 (1994), p. 29-47.

8. S. R. HOLMAN, *The Hungry are dying : Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*, Oxford, 2001, p. 148.

9. *Ibid.*, p. 144-148.

Nous allons traiter de groupes de mendiants défigurés et mutilés qui souffrent de la lèpre. Il serait trop simple d'identifier cette dernière à la lèpre de l'époque moderne ; nous devons accepter que, dans la société du IVe siècle, un grand nombre de maladies de peau handicapantes ainsi que les séquelles d'infections gangréneuses mal guéries étaient regroupées sous la catégorie de la lèpre[10]. Voici la description de Grégoire de Nysse :

> Vous voyez ces hommes : l'affreuse maladie les a métamorphosés en bêtes ; au lieu d'ongles, elle leur a mis des morceaux de bois aux mains et aux pieds. Étranges empreintes laissées sur nos routes ! Qui reconnaîtrait là un pas humain ? Ces gens qui hier se tenaient droit, et regardaient vers le ciel, les voici aujourd'hui recourbés à terre, marchant à quatre pattes, quasiment changés en bêtes : écoutez le souffle rauque qui sort de leur poitrine ; c'est ainsi qu'ils respirent. [...] Chez ces hommes, tout se passe comme s'ils changeaient de nature, perdaient les traits de leur espèce pour se muer en monstres. Leurs mains leur servent de pieds. Leurs genoux deviennent talons, leurs chevilles et leurs orteils, s'ils n'ont été complètement rongés, ils les traînent misérablement comme les chaloupes qui tirent les navires [11].

Les corps défigurés des lépreux, d'apparence animale [12], sont décrits en détail par les deux auteurs, ce qui suggère à la fois la présence de ces mendiants dans leur entourage, et le fait que ces derniers exhibaient leurs membres malades lors de la quête d'aumônes. De fait, les deux Grégoire et Jean Chrysostome décrivent ces mendiants apparaissant en groupes, se livrant à des danses macabres et à d'autres tours, exhibant leurs membres pourrissants ou leurs moignons, leurs ulcères cutanés ou leur visage aux yeux dévorés par la maladie, tout en chantant des lamentations ou des chants funèbres d'une voix incompréhensible afin d'amener le public urbain à la charité [13]. Ils chantaient leur abandon par leur famille, leur exclusion de la société, l'interdiction qui leur était faite de boire l'eau potable à la fontaine publique ou à la rivière [14]. Car il ne faut pas oublier que tout ceci se

10. S. R. Holman, « Constructed and Consumed : Everyday Life of the Poor in 4th century Cappadocia », dans W. Bowden, A. Gutteridge et C. Machado éd., *Social and Political Life in Late Antiquity*, Leyde-Boston, 2006, p. 452.

11. Grégoire de Nysse, *De pauperibus amandis, II* (= *In illud : Quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis*), A. Van Heck éd., *Gregorii Nysseni opera*, vol. 9.1, Leyde, 1967, p. 114-15 ; Traduction : F. Quéré, dans *Riches et pauvres dans l'Église ancienne*, textes présentés par A.-G. Hamman, Paris, 1982, p. 150-151. Ma présentation de la construction rhétorique de la lèpre suit le compte rendu excellent et pionnier de S. R. Holman, « Constructed and Consumed... », surtout le chap. 4.

12. Aretaeus, *De curatione diuturnorum morborum libri duo*, II 13, 1-3, K. Hude éd., Berlin, 1958².

13. Il est important de noter que pendant que les pauvres, et parmi eux les mendiants lépreux, peuplent les homélies de Jean Chrysostome, son professeur et contemporain, le grand sophiste Libanius, ne les mentionne jamais dans ses nombreux écrits.

14. Grégoire de Nysse, *De pauperibus amandis, II...*, p. 116-17.

passait à une époque où les lépreux n'étaient pas encore pris en charge par des institutions charitables.

Ces textes peuvent nous aider à retracer les mécanismes émotionnels qui président à l'interaction entre les mendiants et leur public. Est-il nécessaire de rappeler que notre seul accès à ces échanges est fourni par les textes des prédicateurs, dont la construction fait partie du mécanisme émotionnel qu'il convient de retracer ? La première émotion était souvent l'affliction : même les prédicateurs admettent qu'ils étaient dérangés par le spectacle des mendiants défigurés. Les émotions négatives (dégoût, horreur, répulsion et même haine) venaient ensuite rapidement ; les gens voulaient éviter les mendiants, détourner le regard et fuir : « Mais il n'est pas facile, dites-vous, de maîtriser ce haut-le-cœur que les gens éprouvent instinctivement devant les malades. Ah ! oui. Je suis de votre avis : ce n'est pas facile[15] ! » L'horreur qu'un tel corps éveillait était accrue par la vue inévitable de tout le groupe des malades. Parfois la réponse émotionnelle culminait en abus verbal voire physique[16]. Jean Chrysostome relate que le peuple contemplait les spectacles macabres des lépreux bouche bée et qu'il ressentait parfois de la *Schadenfreude*[17], du plaisir procuré par la souffrance des autres – peut-être avec le soulagement de ne pas être à leur place et un sentiment de crainte devant la possibilité de succomber à la maladie. Parfois, à l'inverse, il ne manifestait aucune réponse émotionnelle, juste de l'insensibilité et de l'indifférence[18]. Ces premiers contacts avec les textes nous amènent à penser que la vue du corps des mendiants était précisément l'aiguillon qui provoquait la réponse émotionnelle, engendrant ou non un geste social ou physique.

Les textes nous fournissent aussi un aperçu des émotions des mendiants eux-mêmes. D'après les sermons, ils ressentent de la pitié et de la haine pour eux-mêmes[19] ; ils sont les seuls à oser se regarder : « la nécessité leur fait surmonter l'horreur[20] », mais comme ils « craignent de déshonorer la nature commune en en portant le titre », ils ressentent de la honte à être des humains :

> Ils passent leur vie à gémir et les raisons de pleurer ne leur font jamais défaut. Il leur suffit de se voir pour réveiller leurs plaintes. Car ils ne savent s'ils doivent déplorer d'avoir perdu leurs membres plutôt que d'en conserver encore. Leur faut-il donc s'attrister que la nature les ait parfois épargnés plutôt qu'elle ne les ait mutilés ? Ou regretter d'être les témoins de leur déchéance plutôt que de ne

15. *Ibid.*, p. 125 ; traduction, p. 158.
16. Grégoire de Nazianze, *Discours XIV (De pauperum amore)*, 29, dans *PG* 35, col. 897A.
17. Jean Chrysostome, *Discours sur I Cor. 21*, 6, dans *PG* 61, col. 177.
18. *Ibid.*, col 176-178 ; Grégoire de Nazianze, *Discours XIV (De pauperum amore)*, 10, dans *PG* 35, col. 869B.
19. Grégoire de Nazianze, *op. cit.* ; Grégoire de Nysse, *De pauperibus amandis, II*..., p. 118.
20. *Ibid.*, p. 119 ; traduction : p. 152.

> plus l'avoir sous les yeux lorsque la maladie les a rendus aveugles ? Ou d'avoir de tels malheurs à raconter plutôt que d'en être les victimes muettes lorsque la lèpre a rongé leur langue ? Ou de se nourrir misérablement d'une bouchée de pain plutôt que d'avoir perdu la bouche et de ne plus pouvoir s'alimenter comme tout le monde ? Ou de sentir leur corps pourrir comme une charogne plutôt qu'être devenu complètement insensible ? Où est leur vue ? Leur odorat, leur toucher ? Où sont ces autres sens que l'infection montante ronge peu à peu [21] ?

Ce qui frappe particulièrement dans la reconstitution de ces rencontres, c'est l'importance qu'elles accordent aux émotions négatives. On s'attendrait au discours chrétien traditionnel, mettant l'accent sur la gratitude, la pitié et la sympathie. Or, si ces émotions ont bien évidemment leur place dans le discours des évêques, l'attention est certainement ailleurs.

La honte est un motif dominant dans les textes. Selon les homélies, les mendiants ont honte, alors même qu'ils sont souvent vus comme éhontés par les chrétiens en bonne santé. En effet, les attitudes reconnues comme des signes de la honte – baisser le visage et éviter le regard, tenir les épaules affaissées et prendre une posture voûtée en marchant les genoux pliés [22] – sont notées par nos auteurs chez d'autres catégories de nécessiteux : Basile décrit des fermiers agenouillés et touchant leurs genoux pendant une disette à Césarée [23], des pauvres silencieux rôdant ou étendus par terre [24], en écho à Lazare qui, à la porte de l'homme riche dans le Nouveau Testament, pense à lui-même, selon Jean Chrysostome, comme à « une source de honte et de dérision [25] ». Mais les mendiants lépreux semblent être au-delà de la possibilité même d'accomplir ces gestes. Endurcis par le dédain et les vexations dont ils étaient victimes, ils tentaient probablement d'inspirer un comportement charitable à leur égard soit d'une manière plus passive – en reconnaissant par là leur position dans la culture de la honte et de l'honneur – soit, dans les cas évoqués ci-dessus, en sollicitant les aumônes avec des méthodes plus voyantes. Ainsi, leurs spectacles chantés et dansés – les aumônes devenant le prix payé pour le divertissement – pouvaient peut-être agir contre la répulsion qui empêchait l'aumône. Dans tous les cas, la méthode semble avoir fonctionné : il n'est fait aucun commentaire négatif sur ces manifestations et Jean Chrysostome

21. *Ibid.*, p. 118 ; traduction : p. 153.

22. D. M. T. Fessler, « From Appeasement to Conformity : Evolutionary and Cultural Perspectives on Shame, Competition, and Cooperation », dans J. L. Tracy, R. W. Robins et J. Price Tangney éd., *The Self-Conscious Emotions. Theory and Practice*, New York-Londres, 2007, p. 174-193 (ici p. 175).

23. Basile de Césarée, *Discours VIII (Homilia dicta tempore famis et siccitatis)*, dans *PG* 31, col. 308AB.

24. Grégoire de Nysse, *De pauperibus amandis I* (= *De beneficentia*), dans A. Van Heck éd., *Gregorii Nysseni opera*, vol. 9.1, Leyde, 1967, p. 97.

25. Jean Chrysostome, *De Lazaro concio*, I 7, 9, dans *PG* 48, col. 971, 975.

accuse même les spectateurs de ne donner que pour inciter les mendiants à recommencer leur spectacle[26]. Cela dit, la façon de mendier des lépreux nous paraît assez agressive – dans un contexte contemporain, on dirait qu'elle est « émotionnellement pauvre » (*emotionally cheap*)[27] –, et c'est avec difficulté que les prédicateurs tentaient de la réconcilier avec le modèle de Lazare, le mendiant biblique à la passivité absolue. Si tant est que nous puissions comparer nos propres expériences avec des pratiques aussi éloignées, nous pourrions nous demander (et projeter peut-être avec une infinie prudence nos réponses sur le passé) quelle attitude nous adopterions plus aisément : celle, passive, du mendiant qui s'assoit et attend[28], ou celle du mendiant plus actif voire agressif ? Dans nos sources, le fait que les récits relatant des pratiques agressives soient plus répandus semble signifier qu'en ce temps au moins ce genre d'attitudes était efficace pour attirer les aumônes.

Ce comportement provoquait aussi d'autres réactions bien différentes et reliées à la honte. Les mendiants étaient facilement accusés d'être paresseux et sans vergogne, tout particulièrement les hommes jeunes[29]. Cette observation n'était pas faite seulement par les évêques. Une loi de l'empereur Valentinien, promulguée le 20 juin 382[30], décrète que tous les mendiants en bonne santé à Rome doivent être arrêtés et mis au travail par ceux qui les dénoncent à l'État, soit comme colons, soit comme esclaves, suivant leur statut d'homme libre ou non. Pourtant, selon Grégoire de Nazianze, les fidèles devaient aussi ressentir de la honte s'ils n'aidaient pas les mendiants :

> Quelle honte pour nous, si après tous les bienfaits et toutes les promesses dont il nous comble, nous ne lui apportons pas ce seul présent : l'amour des autres ! [...] Mes frères, ne soyons pas les mauvais économes des biens que l'on nous a confiés, si nous ne voulons pas entendre gronder la voix de Pierre : *Rougissez, vous qui retenez le bien d'autrui* [31].

Et de continuer :

26. Id., *Discours sur 1 Cor.*, 21, 6, dans *PG* 61, col. 177 ; voir aussi W. Mayer, « Poverty and Generosity Towards the Poor in the Time of John Chrysostom », dans S. R. Holman éd., *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, Grand Rapids, 2008, p. 150-151.

27. B. F. Williams, « The Public I/Eye : Conducting Fieldwork to Do Homework on Homelessness and Begging in Two U.S. Cities », *Current Anthropology*, 35 (1995), p. 25-51 (ici p. 26).

28. B. Keifenheim, « Körperinszenierung und Aneignung von sozialem Raum : Das Beispiel deutscher Obdachloser in Paris », *Soziologus*, 56 (2006), p. 173-192.

29. W. Mayer, « Poverty and Generosity... », p. 150.

30. *CTh* XIV 18, 1.

31. Grégoire de Nazianze, *Discours XIV (De pauperum amore)*, 23-24, dans *PG* 35, col 888CD-889A ; traduction : p. 121.

> C'est pourquoi, n'admirons pas toute espèce de santé et n'abominons pas toute maladie, n'attachons pas notre cœur à des richesses furtives plus qu'il n'est de mise, et ne courons pas après cette fumée où nous dissiperons une partie de notre âme. Ne nous défions pas de la pauvreté comme si elle était un sujet de mépris, de malédiction, de haine, mais sachons mépriser une santé stupide qui engendre le péché. Respectons la maladie qu'accompagne la sainteté et rendons hommage à ceux que leurs souffrances ont acheminés à la victoire[32].

Les auditoires chrétiens du IVe siècle étaient convertis très récemment, de sorte qu'on peut supposer que le modèle de comportement qui leur était présenté par les prédicateurs, à savoir donner aux pauvres plutôt que se livrer à des actes d'évergétisme, était pour eux difficile à accepter[33]. Même l'Ancien Testament ne semble guère avoir d'égards pour les mendiants, si l'on considère les aphorismes de l'Ecclésiastique (40, 28-30) qui ont conservé leur popularité tout au long du Moyen Âge :

> Mon fils, puisses-tu ne pas mener une vie de mendicité ; mieux vaut mourir que de mendier. Quand un homme en est réduit à regarder vers la table d'un autre, sa vie ne saurait compter pour une vie. Car il souille son âme par des mets étrangers, ce dont se gardera l'homme instruit et bien élevé. Dans la bouche de l'homme sans pudeur la mendicité est douce ; mais, dans ses entrailles, elle brûle comme un feu.

L'interaction de la honte avec l'infamie ou l'impudence, ou avec son antithèse, l'honneur, était bien sûr une composante cruciale de la culture gréco-romaine[34]. Toutefois les pauvres semblent en avoir été exclus : le « "sens de la honte" était un luxe que les pauvres ne pouvaient pas se permettre[35] ». Selon les mots de Télémaque dans *L'Odyssée* (17, 347) : « La honte n'est pas bonne à l'indigent. » Nous pouvons supposer sans trop de risque que les mendiants lépreux avaient jadis été des membres sains de la société, et qu'ils étaient donc bien conscients des normes sociales dominées par le couple de l'honneur et de la honte[36]. Si la honte est une émotion évaluée négativement par les autres, dans la mesure où elle témoigne d'une défaillance vis-à-vis des normes sociales et culturelles[37], nous pouvons nous attendre à ce que les mendiants lépreux la ressentent, constamment

32. *Ibid.*, col. 904B ; traduction : p. 130.

33. W. MAYER, « Poverty and Generosity... », p. 141.

34. D. L. CAIRNS, *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, 1993 ; C. A. BARTON, *Roman Honor : The Fire in the Bones*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 2001.

35. R. A. KASTER, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Oxford, 2005, p. 10.

36. Voir l'utile synthèse de P. HORDEN et N. PURCELL, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Oxford, 2000, p. 488-501.

37. W. WONG et J. TSAI, « Cultural Models of Shame and Guilt », dans J. L. TRACY, R. W. ROBINS et J. PRICE TANGNEY éd., *The Self-Conscious Emotions. Theory and Practice*, New York-Londres, 2007, p. 209-223 (ici p. 210).

rappelés qu'ils étaient à leurs manquements. Qui plus est, leur honte aurait été exacerbée par la cause même de leur pauvreté et de leur indigence : la maladie. Les maladies de peau ont toujours été stigmatisantes, ce qui nous conduit à penser que les mendiants lépreux avaient deux raisons d'éprouver la honte : la pauvreté sociale et économique, et la maladie qui les défigurait.

Dans leur tentative pour construire une proximité sociale, créer une familiarité entre donateurs et mendiants, les prédicateurs étaient entravés par un grand nombre de facteurs. D'abord, la familiarité requiert une base commune pour qu'opère le rapprochement voire l'identification. Comment la trouver alors que les mendiants, à leurs propres yeux et aux yeux de bien des spectateurs, n'ont pas apparence humaine ? Ensuite, comment les donateurs réussissaient-ils à dépasser le système dominant de l'honneur et de la honte pour assister des gens que toute leur éducation leur avait appris à considérer comme couverts de honte et répugnants ? Il importe de noter que ces penseurs chrétiens ne cherchaient pas à dévaluer le système dominant de l'honneur et de la honte, mais plutôt à le reconfigurer, en plaçant les mendiants à l'intérieur d'un système d'où ils avaient été traditionnellement exclus. Dans la société méditerranéenne tardo-antique, la honte était prioritairement assimilée à la peur du déshonneur, à la crainte de perdre la face devant les siens [38]. Or les mendiants n'étaient pas vus comme des égaux en termes sociaux, et pouvaient donc facilement être méprisés ou oubliés. Les prédicateurs en revanche, en tant que figures d'autorité et, dans ce cas précis, issus de la haute société aisée, pouvaient inspirer la crainte de la perte de l'honneur au sein de l'assemblée. Ils pouvaient susciter la peur de ne pas se conformer aux attentes qu'ils édictaient, ce qui signifiait se placer hors des demandes sociales chrétiennes nouvelles, et risquer le déshonneur pour cela.

Dans leur entreprise, les prédicateurs commencent donc par créer un espace de proximité. Assurément, les évêques incluent une dimension sensorielle dans la parenté fictive qu'ils élaborent entre mendiants et donateurs : ces derniers sont incités à regarder les corps défigurés, au lieu de détourner leur regard. À l'opposé, il y a cette autre façon de voir en restant bouche bée face aux lépreux et en éprouvant la *Schadenfreude*, ce « mieux vaut eux plutôt que moi »... C'est une idée qui se trouve parfois soutenue par la notion de *théodicée* :

> C'est Dieu qui veut leur malheur, c'est Dieu qui fait notre prospérité. Qui suis-je, moi, pour m'opposer à ses décrets, et me montrer meilleur que lui ? Que les maladies, les deuils, les privations les accablent, puisque Dieu l'a voulu [39].

38. D. L. Cairns, *op. cit.*, chap. 6, p. 343 *sq.*

39. Grégoire de Nazianze, *Discours XIV (De pauperum amore)*, 29, dans *PG* 35, col. 897AB ; traduction : *op. cit.*, p. 126.

En outre, les fidèles étaient encouragés à toucher les lépreux, ce qui n'était pas chose aisée à demander à quiconque. Les gens exécraient les toucher, tant en raison des tabous bibliques (cf. Lévitique 13-14) que par peur de la contagion [40]. Arétée, médecin qui faisait autorité au sujet de la lèpre, avait affirmé catégoriquement que la maladie pouvait se propager facilement par la respiration [41]. Et pourtant, à peu près à la même époque, des femmes de l'élite romaine comme Fabiola ou l'impératrice Flacille étaient couvertes d'éloges parce qu'elles soignaient les malades de leurs propres mains [42]. Dans son raisonnement Grégoire de Nazianze écarte le danger de contagion et demande à l'assemblée de toucher les mendiants lépreux, de panser leurs plaies, de leur parler et de les questionner sur leur condition [43] : autrement dit, de les inclure dans la société humaine. Grégoire de Nysse utilise des comparaisons très fortes pour émouvoir l'auditoire :

> Non, tu ne plains pas un être de ta race, son mal ne t'inspire qu'horreur, sa prière t'est odieuse et tu fuis son abord comme l'assaut d'un fauve. Réfléchis donc un peu : les anges, quoique purs esprits, n'hésitent pas à toucher l'homme, et ton corps de chair et de sang ne leur fait point d'horreur. Mais pourquoi évoquer les anges ? Leur propre roi, le maître de la béatitude céleste, s'est fait homme pour toi et s'est revêtu de cette chair immonde avec l'âme qui y est enfermée. Et cela, afin de guérir tes maux en te touchant de sa main. Mais toi qui partages la nature de ce malade, tu fuis celui qui est de ta race [44] ?

Seule cette transgression, cette tentative de déplacer les frontières sociales et symboliques peuvent rendre possible une réponse émotionnelle positive face aux lépreux, et il semble que c'est bien ce que les évêques visaient en faisant honte à leur communauté [45]. En outre, toucher les lépreux doit apporter des bienfaits également aux fidèles en bonne santé, qui bénéficient ainsi d'une guérison spirituelle, souffrants qu'ils sont d'un manque d'humanité. Les mendiants lépreux deviennent alors les instruments mêmes de la rédemption incorporée :

> Leurs mains mutilées savent encore prêter assistance, leurs pieds gangrenés peuvent toujours courir jusqu'à Dieu, leurs yeux se sont fondus, mais discernent

40. *Ibid.*, 13, col. 873C.

41. ARETAEUS, *De curatione diuturnorum morborum libri duo*, II, 13, 1 dans *Aretaeus*, éd. K. HUDE, Berlin, s.d. (Corpus medicorum graecorum).

42. D. STATHAKOPOULOS, « I Seek not my Own : Is there a Female Mode of Charity ? », dans M. GRUENBART, M. MULETT et L. THEIS éd., *Female Founders in Byzantium and Beyond*, Vienne, (à paraître).

43. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours XIV*, 27, col. 893B.

44. GRÉGOIRE DE NYSSE, *De pauperibus amandis II*, p. 115 ; traduction : p. 151.

45. S. R. HOLMAN, « Constructed and Consumed : Everyday Life of the Poor in 4th-century Cappadocia », dans W. BOWDEN, A. GUTTERIDGE et C. MACHADO éd., *Social and Political Life in Late Antiquity*, Leyde-Boston, 2006, p. 441-464 (ici p. 453).

> pourtant les biens invisibles, à la lumière de l'âme. Ne méprise pas leurs corps monstrueux : quelque temps encore, et tu contempleras une vision plus étonnante que tout miracle. [...] Si nous tenons à être reçus par eux dans les tentes éternelles, ouvrons-leur dès maintenant nos portes. Si nous voulons guérir des plaies dont nous ont affligés nos péchés, guérissons d'abord les ulcères qui minent leur chair[46].

Évidemment, il s'agit ici de la vision théologico-pastorale des prédicateurs, laquelle n'anéantit pas les hiérarchies sociales au sein desquelles vivent et agissent les donateurs, les évêques et les mendiants. À l'intérieur de cet espace précaire et étroit, les mendiants cherchent eux aussi à manipuler la honte : en se mettant en avant sur la scène publique urbaine, ils constituent un rappel désagréable de l'importance cardinale de la charité. Les passants peuvent bien détourner le regard, ils savent en même temps – entre autres parce que les prédicateurs leur rappellent constamment leurs devoirs envers les mendiants – qu'ils devraient leur faire l'aumône. En outre, on peut supposer que les mendiants eux-mêmes ont perçu un changement, aussi léger soit-il : par ces injonctions morales et religieuses constantes, les chrétiens étaient incités à les assister davantage que dans les sociétés païennes, parce que désormais ces actions étaient encadrées par l'Église[47].

Au risque d'oublier les réalités auxquelles les mendiants lépreux devaient faire face, il importe de conclure en considérant rapidement ce qui se passait dans la vie de la cité, plutôt que dans les esprits et la rhétorique des prédicateurs. La fréquence des exhortations suggère que les attitudes ne changeaient qu'au prix des plus grandes difficultés. En outre, la lassitude de l'auditoire devait jouer un rôle. Jean Chrysostome insère dans son sermon un aparté sous la forme d'une apostrophe rhétorique émise par un membre de l'assemblée :

> Depuis combien de temps vous ne cessez d'introduire continuellement des pauvres et des mendiants dans vos discours, et de nous prédire des malheurs, et de dénoncer la pauvreté à venir, n'ayant d'autre souci que de faire de nous des mendiants[48] ?

Les émotions des lépreux eux-mêmes, les « vraies » émotions des prédicateurs et de leur public nous restent à jamais inconnues. La seule certitude dont nous disposons est fournie par les textes que je viens de parcourir : ils sont nombreux, explicites et détaillés, et ils suggèrent tous que les émotions représentées remplissaient une fonction pastorale importante auprès des évêques prédicateurs. Ces

46. Grégoire de Nysse, *De pauperibus amandis II*, *op. cit.*, p. 123 ; traduction : p. 156-157 ; voir S. R. Holman, *The Hungry...*, p. 135, 144, 163.

47. A. Parkin, « "You Do him no Service" : an Exploration of Pagan Almsgiving », dans M. Atkins et R. Osborne éd., *Poverty in the Roman World*, Cambridge, 2006, p. 60-82 et P. Brown, *Poverty and Leadership...*

48. Jean Chrysostome, *Discours sur 1 Cor.*, *30*, 5, dans *PG* 61, col. 256.

textes tiraient leurs preuves des observations qu'il était facile de corroborer et ainsi ils reflétaient, sinon la réalité, du moins une version de celle-ci que les prédicateurs et leur public étaient préparés à accepter comme vraie ou vraisemblable. Ils rendent compte des stratégies que les prédicateurs utilisaient pour manipuler leur auditoire, en jouant de l'empathie afin de transformer progressivement la répulsion en charité et en compassion. Leur emphase redoublée sur les émotions et sur le corps qui les incarne est un témoignage de la centralité et de l'efficacité, clairement perçues à l'époque, d'une telle approche.

Au début des années 370 l'institution révolutionnaire de Basile pour les pauvres et les démunis ouvrit ses portes, le *Basilias*, à l'extérieur de Césarée. Les lépreux faisaient partie des malades qui y étaient accueillis. D'après l'eulogie de Basile par Grégoire de Nazianze, l'affreux spectacle était désormais épargné aux citoyens, les lépreux venant trouver refuge au *Basilias*. Dans les décennies suivantes, les fondations d'institutions charitables de ce genre se sont multipliées, de sorte que ces « objets de haine » dérangeants parce que dépourvus d'humanité ont disparu de la place publique, leurs chants et spectacles ont cessé de hanter la cité[49]. La preuve la plus vivante de leurs corps et de leurs émotions était désormais consignée sur le parchemin, dans les copies des sermons des prédicateurs.

Dionysios Stathakopoulos – Centre for Hellenic Studies & Department of History, King's College London, Strand London WC2R 2LS, Royaume-Uni

49. F. Boulenger, *Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, Paris, 1908, ch. 63 ; A. Crislip, *From Monastery to Hospital*, Ann Arbor, 2005, p. 103-120 (surtout p. 113 *sq.*).

Prêcher les émotions incarnées. Évêques, mendiants et leurs publics dans l'Antiquité tardive

Cette étude d'un corpus de sermons écrits par des évêques du IVe siècle de l'Orient méditerranéen porte sur les regards posés sur les mendiants souffrant de la lèpre. À cette époque, avant les fondations charitables, les lépreux étaient encore très visibles dans la cité. L'article explore les stratégies utilisées par les auteurs dans la description des mendiants lépreux, la manière dont ils attirent l'attention sur leurs corps mutilés, et incitent l'assemblée à la compassion et à la charité en construisant une proximité ou une relation fictive entre les mendiants et leur auditoire, et en identifiant les mendiants avec le Christ, ce qui permettait d'encourager les membres de l'assemblée à l'aumône dans la société chrétienne. Les émotions, surtout celles exprimées par le corps, sont centrales dans ces textes.

Lépreux – mendiants – charité – pauvreté – sermons.

Preaching embodied Emotions. Bishops, Beggars and their Audience in Late Antiquity

This is a study of a corpus of sermons by fourth-century bishops centred on beggars suffering from leprosy. The period in question was a time when such individuals were not yet institutionalized and as such were highly visible. The article explores the strategies employed by the authors in describing the leper beggars and focusing on their disfigured bodies in an effort to move their congregation to compassion and charity by constructing a fictive relatedness between the beggars and their audience as well as by stressing the identification of the beggars with Christ and thus their entitlement within a Christian society. Emotions, especially those expressed by the body, are central in these texts.

Beggars – lepers – charity – poverty – sermons.

Médiévales 61, automne 2011, p. 39-54

Nira PANCER

ENTRE *LAPSUS CORPORIS* ET PERFORMANCE : FONCTIONS DES GESTES SOMATIQUES DANS L'EXPRESSION DES ÉMOTIONS DANS LA LITTÉRATURE ALTIMÉDIÉVALE

De saint Augustin à saint Thomas d'Aquin, les philosophes du Moyen Âge ont toujours fait la part belle à l'expression corporelle et physiologique de l'émotion [1]. Cependant, de manière paradoxale, cette approche physique du phénomène émotionnel n'est pas franchement prégnante dans l'ensemble de la littérature médiévale. Larmes, sourires, rougissements, tremblements de rage ou de peur : les gestes somatiques qui viennent signifier l'état émotionnel des héros que célèbrent les auteurs épiques ne ponctuent qu'occasionnellement les récits des chansons de geste [2], et cette tendance se fait plus marquée au fur et à mesure que l'on remonte dans le temps. Force est de constater que les littérateurs des premiers siècles médiévaux (VIe-VIIIe siècle) n'attachent que peu d'attention à la manière dont les différents acteurs peuplant chroniques et *vitae* instrumentalisent leur corps pour exprimer, moduler, cacher ou réprimer leurs affects. Il n'en demeure pas moins que l'articulation émotion/corps/geste est indubitablement dans le champ du lisible pour peu qu'on se prête au jeu de les dénicher. Il suffit de porter attention aux signifiants physiques tapis dans la trame de la narration pour saisir qu'ils renvoient souvent à des signifiés ou à des non-dits émotionnels. Sans qu'ils soient toujours explicitement indiqués par un substantif, des ressentis qui généralement se dérobent à l'appréhension première du lecteur viennent parfois s'inscrire de façon visible sur le corps. Toutefois, ces manifestations physiques de l'émotion appartiennent à deux registres différents.

1. P. KING, « Emotions in Medieval Thought », http://individual.utoronto.ca/pking/articles/Emotions_in_Medieval_Thought.pdf (consulté le 01.03.2010).

2. D. L. SMAIL, « Emotions and Somatic Gestures in Medieval Narratives : The Case of Raoul de Cambrai », *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, 35 (2005), p. 34-48.

Elles peuvent être spontanées et incontrôlées – relever du *lapsus corporis* – ou au contraire volontaires, publiques et souvent mises en scène, auquel cas elles relèvent de la performance, voire du performatif. Ce sont ces deux aspects de l'économie corporo-émotionnelle qui seront brièvement étudiés dans cet article. Dans un premier temps, nous analyserons l'émotion-*lapsus corporis*. Définissons d'abord le terme : *lapsus corporis*, tel que nous l'entendons, recouvre un champ dans lequel le corps, pris en otage par une émotion intense, se met à faire des confidences hors du contrôle de la volonté de celui qui en fait l'expérience. À l'instar d'une caisse de résonance amplifiant le vécu émotionnel, le corps devient l'unique médiateur de la mise en visibilité d'un affect que le sujet aurait préféré cacher aux autres ou dont il n'est pas totalement conscient lui-même. Rarement consentie par le sujet qui la ressent, la "publicisation" de l'émotion-*lapsus corporis* n'en représente pas moins une forme de communication qui permet d'accéder à une connaissance approfondie des affects, et ce faisant elle vient éclairer dans sa plus grande concrétude le lien intime entre corps, émotion et intériorité. C'est cet aspect de l'économie corporo-émotionnelle, du simple geste somatique au sens où l'emploie Daniel Smail au phénomène de la conversion somatique, voire hystérique, qui sera abordé dans un premier temps.

Si certaines expressions permettent de pénétrer l'intériorité d'un personnage afin d'en restituer les émois, elles n'ont pas toutes cette vocation. Comme l'a souligné Jan-Dirk Müller[3] dans son analyse du *Nibelungenlied*, l'émotion n'a pas systématiquement la dimension psychologique et privée que le sens commun lui prête en général. Les tenants de la communication symbolique, avec en tête de file Gerd Althoff, considèrent larmes et autres manifestations émotionnelles comme des éléments clés d'un système de communication bien réglé, et leur attribuent une place centrale dans les interactions politiques et dans le déroulement de rituels aussi différents que la reddition, la réconciliation ou la demande de faveur[4]. Dans cette perspective, les gestes émotionnels ne relèveraient plus du psychologique et du spontané mais d'une performance à visée stratégique, leur principale fonction étant de souligner, de moduler ou d'intensifier les actes rituels. Parallèlement à cette valeur de performance, au sens théâtral du terme, les gestes somatiques, tout comme les actes de langage définis par John Langshaw Austin[5], ont également une dimension performative. Comme nous le verrons par la suite, un sourire ou des larmes peuvent représenter une émotion ritualisée, mais ils peuvent aussi signifier un défi, une provocation,

3. J.-D. Müller, *Rules for the Endgame. The World of the Nibelungenlied*, Baltimore, 2007, p. 177-78.

4. Voir note 27.

5. J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, 1970.

une menace, une promesse, et du même coup engendrer un changement dans la relation entre les interlocuteurs.

Émotions-*lapsus corporis* : l'exemple des gestes somatiques

Curieusement, alors que les manifestations physiologiques de certaines émotions telles que le rougissement, le pâlissement, le tremblement, sont les plus répandues et les moins culturellement marquées, leurs apparitions dans la littérature altimédiévale sont relativement rares. Il semble que les chroniqueurs et les hagiographes des premiers siècles médiévaux ne leur portaient qu'un intérêt modéré. Ce n'est donc qu'au prix d'une lecture tout en dentelle que l'on peut saisir, au détour d'une anecdote, ces gestes somatiques qui laissent transparaître des émois que l'on eût préféré cacher ou qui viennent trahir des sentiments intérieurs inavouables. Un premier exemple illustrera la place du somatique dans l'économie émotionnelle des hommes du haut Moyen Âge : le prélat Dubric vivait en compagnie d'un jeune diacre auquel il s'était fortement attaché. Voulant le garder auprès de lui, il pria saint Samson de lui accorder cette faveur. Le saint, qui avait la faculté de voir au-delà des apparences, scruta le jeune homme, l'embrassa et, après un bref silence, il répondit ainsi à Dubric :

> Le filet, mon Père, recueille tous les poissons qu'il peut attraper au sein de la mer, mais ce n'est que lorsqu'il est tiré à terre que les pêcheurs séparent les bons des mauvais. En entendant cela, le prélat Dubric, car le diacre lui était très cher, gémit au fond de lui-même et cacha par son silence qu'il avait été blessé, mais sans pouvoir le dissimuler sur son visage (*ita ut in suo vultu minime celare potuit*). Saint Samson pour sa part, observa attentivement cette attitude, et comme s'il ne s'apercevait de rien, ordonna joyeusement de donner à ce même diacre pour apaiser plus facilement le prélat, le chrême[6].

Ce bref extrait montre bien la fonction d'un corps parlant. Bien que Dubric désirât garder pour lui le sentiment qui le traversait, il ne put contenir son trouble, qui s'afficha malgré lui sur son visage. Nous sommes indubitablement en face d'un échec de la maîtrise émotionnelle aux prises avec un corps qui n'a cure du secret. Parmi les gestes somatiques, le rougissement est par excellence un dévoilement du quant-à-soi, processus par lequel l'invisible intériorité s'exhibe involontairement. Un deuxième exemple : soucieux de remplir les caisses du Trésor public, l'empereur Justinien s'adressa à Julienne, riche matrone, afin qu'elle lui prêtât une partie de sa fortune. Celle-ci, préférant vouer ses biens à Dieu plutôt qu'à l'Empire, lui répondit qu'elle ne possédait pas grand-chose mais que, s'il voulait bien attendre que les revenus de ses terres soient recueillis, elle

6. *Vie ancienne de saint Samson de Dol*, II, 7, éd. P. FLOBERT, Paris, 1997, p. 250-251.

les présenterait à l'empereur afin qu'il puisse en disposer. L'empereur, floué par la ruse, s'en retourna chez lui, confiant. En attendant, la vieille dévote ordonna que tout l'or que contenaient ses coffres fût fondu et employé à la décoration de la voûte de l'église consacrée à Polyeucte. Une fois le travail terminé, elle fit appeler Justinien qui accourut tout joyeux à l'église. Et là, elle lui dit :

> Ô très glorieux empereur, prends, je te prie, la voûte de cet édifice, et sache que tout mon pauvre bien a été employé dans cet ouvrage. Fais-en ce que tu voudras, je ne m'y oppose pas. Celui-ci levant les yeux, et admirant ce qu'il voyait, rougit (*erubuit*), et, pour cacher sa honte (*ne pudor eius manifestaretur*), loua l'ouvrage, remercia et se disposa à sortir[7].

Tout empereur qu'il était, Justinien dut se rendre à l'évidence qu'il avait été dupé par une vielle femme mais, ne pouvant se soustraire à la marque visible de son embarras, il noya sa déconfiture dans un discours admiratif. Il s'agit donc bien d'un échec de la dissimulation d'une émotion. Parfois, le seul rougissement du visage suffit à véhiculer la honte. Un sous-diacre conçut le plan de voler des vases qu'il avait aperçus dans une crypte. Il entra un soir dans la basilique, prit quelques vases et chercha désespérément la sortie. Incapable de la retrouver, il erra toute la nuit. Le jour venu, toujours prisonnier, il se cacha pour éviter de ressentir la brûlure de la honte et cela trois nuits durant, jusqu'à ce que, torturé par la faim, il finisse par montrer son visage à la fenêtre. Rougissant (*erubescendis*), il confessa alors son méfait[8]. Compte tenu de la place de la honte dans l'économie émotionnelle du haut Moyen Âge, il est étonnant que ce geste somatique ne soit pas plus souvent relevé par les auteurs.

Toujours liée au répertoire de la honte et au plus près du corps, l'anecdote suivante, très suggestive, illustre le phénomène de la somatisation :

> Lors de la fête de saint Jean, comme le peuple se rassemblait pour la célébration de la messe, une femme prit un sarcloir et alla au champ, afin de nettoyer la moisson en arrachant l'ivraie produite par la mauvaise semence ; mais elle ne pouvait pas être fortifiée du secours divin, à cause du respect qu'il faut avoir pour le précurseur du Seigneur. Elle s'était mise à travailler, quand tout à coup ses mains furent saisies par un feu céleste, son visage parut comme lançant des flammes et se couvrit tout entier d'ampoules et de pustules. La malheureuse était

7. GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in gloria martyrum*, 102, éd. B. KRUSCH, MGH *SRM*, I, 2, Hanovre, 1885, p. 106. La traduction est extraite de : H. L. BORDIER, *Les Livres de miracles et autres opuscules de Georges Florent Grégoire. Revus et collationnés sur de nouveaux manuscrits et traduits pour la Société de l'histoire de France*, Paris, 1857-64, p. 277.

8. GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in gloria martyrum*, 37, p. 62.

> consumée, non moins par la douleur que lui causait la honte que de la douleur du corps, car elle révélait malgré elle ce qu'elle avait voulu faire secrètement[9].

Ici, comme dans d'autres cas, la honte devient excroissance du corps qui montre à voir ce que l'on croyait bien caché. Mais avant de poursuivre plus avant, j'aimerais ouvrir une brève parenthèse.

Dans son article « Emotions and Somatic Gestures in Medieval Narratives », D. Smail suggère que « les protagonistes les plus enclins aux gestes somatiques sont exactement ceux qui sont les plus nobles, les plus dignes d'admiration[10] ». Contrairement aux narrateurs plus tardifs, les auteurs du haut Moyen Âge n'attribuent pas aux signes somatiques le caractère noble que leur confèrent les chanteurs de gestes. Pour les auteurs altimédiévaux, et tout particulièrement pour Grégoire de Tours, l'extériorisation involontaire des émotions est perçue comme une défaillance du contrôle sur soi, ou pis, comme un défaut d'intégrité. La dissonance entre l'émotion et le corps est considérée comme le comble de l'immoralité et de l'inélégance. Qu'elles soient métaphoriques ou concrètes, les manifestations physiques de l'émotion contribuent à la construction de l'image d'une aristocratie indigne, confinée dans un corps en perpétuel émoi que la raison et la volonté ne sauraient policer. Des gestes somatiques à la somatisation, processus par lequel apparaissent des symptômes physiques résultant de conflits émotionnels, le pas est aisément franchi.

Émotions-*lapsus corporis* et les théâtres du corps

Tout en empruntant ce beau titre à Joyce McDougall[11], j'hésite à accepter sa séduisante invitation à explorer certains phénomènes psychosomatiques du haut Moyen Âge à la lumière de la psychanalyse. Michel Rouche, quant à lui, est persuadé de la validité de l'approche :

> Bien des névroses expliquent certaines paralysies, comme les mains serrées sur la paume au point que les ongles finissent par la traverser et nombre de déficiences sensorielles. Mais il s'y ajoutait des névroses hystériques avec dédoublement de la personnalité, des états maniaques, accompagnés de logorrhée, souvent d'origine alcoolique[12].

9. GRÉGOIRE DE TOURS, *Libri de virtutibus*, II, 57, éd. B. KRUSCH, MGH *SRM*, I, 2, Hanovre, 1885, p. 178. Traduction : *Les Livres de miracles*..., p. 185.

10. D. SMAIL, « Emotions and Somatic Gestures... », p. 43.

11. J. MCDOUGALL, *Théâtres du corps : le psychosoma en analyse*, Paris, 1989.

12. M. ROUCHE, « Le haut Moyen Âge occidental », dans P. ARIÈS et G. DUBY éd., *Histoire de la vie privée*, t. 1, Paris, 1985, p. 399-530 (ici p. 461).

Mon hésitation ne relève pas tant d'une méfiance à l'égard de la métapsychologie que de la difficulté à appliquer ce type de grille de lecture à des textes historiques sans tomber dans les travers d'un psychologisme excessif. Dans la littérature du haut Moyen Âge, derrière le corps ému signalant discrètement une intériorité qui rechigne à se manifester s'en dissimule parfois un autre, le corps théâtral, incontrôlé et inconvenant, que certains auteurs se prêtent volontiers à décrire avec force détails tant ils semblent fascinés par ses déchaînements. Ce corps qui ne tient pas en place, qui s'emballe dans une gestuelle proche de l'hystérie, avec ses gestes convulsifs et ses interludes de mutisme, de cécité ou de paralysie, ce corps parfois malade et souffrant, offre un fascinant spectacle où émotionnalité et corporéité fusionnent au plus près. Toutefois, alors que dans l'émotion-*lapsus corporis* le rapport émotion/corps est manifeste, les épisodes de conversion somatique ne font aucune référence à un vécu émotionnel clairement énoncé – les traduire en langage émotionnel relèverait de la gageure. Cependant, sans se référer à une émotion particulière, on pourrait fort bien parler en termes d'intériorité. Au même titre que les gestes somatiques divulguent telle ou telle émotion, les conversions somatiques ont pour fonction de rendre claire une intériorité que l'on veut taire. Partie intégrante de la rhétorique hagiographique, la projection de l'intériorité à l'extérieur apparaît souvent dans les scènes de parjure où le fauteur, désirant dissimuler son méfait ou son mensonge, est dénoncé par son propre corps. En voici quelques exemples. Une jeune femme se rend un jour au marché pour y faire des emplettes, un objet attire son attention. Le marchand le lui tend afin qu'elle l'examine de plus près; aussitôt, elle le passe à un complice et nie l'avoir reçu en mains propres. Pressée par le marchand de prêter serment pour prouver son innocence, elle relève le défi et se dirige, suivie de son accusateur et d'une foule de badauds, vers le tombeau de saint Eugène:

> Comme elle avait les mains levées pour jurer, tout à coup elle devint raide comme si ses membres eussent été perclus, la plante de ses pieds resta fixée au pavé, sa voix s'arrêta dans son gosier, et elle resta la bouche béante sans pouvoir proférer un mot [13].

Elle resta fort longtemps dans cette position douloureuse jusqu'à ce que le martyre la fît parler. Un homme commet un larcin dans une église. Un an après, jour pour jour, sa tête enfle et ses yeux se gonflent tant qu'ils semblent prêts à sortir de leurs orbites. Ce mal lui revient chaque année au jour de son vol [14]. Les cas de femmes dont les membres se dessèchent car elles ont osé pétrir et cuire du pain le dimanche relèvent presque du *topos*. Un jour, une femme perdit l'usage de ses membres pour ce même motif:

13. Grégoire de Tours, *Liber in gloria martyrum*, 57, p. 78.
14. *Ibid.*, 58, p. 78.

> Comme elle mettait un pain au four un samedi après le coucher du soleil, son bras fut saisi d'une douleur. Elle jeta dans le four un second et un troisième pain ; alors sa main commença à serrer involontairement le bois qu'elle tenait: la femme, comprenant qu'elle était condamnée par un jugement de la puissance divine, rejeta promptement la pelle qu'elle tenait. Néanmoins, elle ne put échapper à sa punition [15].

En se transformant en *loci* de vérité, ce bras douloureux, ces membres desséchés, cette tête et ces yeux enflés font prendre conscience aux fauteurs que leurs actes sont illicites et moralement répréhensibles. Le corps aurait presque une fonction disciplinaire, garde-fou à l'égard des dérives du comportement et des sentiments secrets et transgressifs. Ces signes somatiques semblent bien relever de la conversion hystérique.

Pour les hagiographes, l'enveloppe corporelle est à la fois un écran à l'authentique et une entité autonome qui a la capacité de rendre visibles les secrets de la vie intérieure. Souvent sous l'impulsion d'une intervention supranaturelle, revêtant une forme diabolique, le corps se met à parler. Comme le dit Barbara Rosenwein, le diable éprouve aussi des sentiments, et même s'il en est dépourvu, il a le don de les inspirer à ses victimes [16]. Dans le discours des auteurs, le diable est à la convergence du corps et de l'émotion. Connu de la littérature médiévale comme l'instigateur des phénomènes de possession, le diable et ses stratégies démoniaques ont été largement étudiés par les historiens et les psychologues, et bien qu'il y ait une certaine banalité à rapprocher les turpitudes du diable du phénomène de la conversion hystérique, je ne peux pourtant renoncer à poursuivre l'analogie. Un seul exemple suffira. Piqué de jalousie à l'égard de saint Samson, un moine tenta en vain de l'empoisonner. La vengeance divine ne tarda pas à s'abattre sur le moine envieux :

> Effectivement, quand vint le dimanche suivant, après avoir reçu la communion à l'autel de la main de saint Samson, il fut saisi par le démon (*a demonio... arreptus est*) à l'instant même où l'hostie pénétrait dans sa bouche, si bien que, pâlissant et tremblant (*pallens tremensque*), lâchant une série de pétarades et se déchirant lui-même, il tomba sur le sol d'une façon indécente (*indecenter*) et, se dénudant lui-même sans pudeur (*impudenter*) de ses vêtements, il se mit à se mordre les deux lèvres avec les dents (*dentibus mordere*), à bafouer les autres moines sans aucune considération (*sine verecundia*) de respect et à provoquer leurs cœurs à la colère [17].

15. GRÉGOIRE DE TOURS, *Libri IV de virtutibus S. Martini*, III, 57, éd. B. KRUSCH, MGH *SRM*, I, 1, Hanovre, 1951, p. 235, voir p. 261 et 263.

16. B. H. ROSENWEIN, « Even the Devil (Sometimes) Has Feelings : Emotional Communities in the Early Middle Ages », *The Haskins Society Journal : Studies in Medieval History*, 14 (2003), p. 1-14.

17. *Vie ancienne de saint Samson de Dol*, I, 18, p. 175-176.

Image de la transmutation de l'intériorité en gestes indécents et en actes insensés, le diable, « métaphore du négatif [18] » psychologique et corporel, participe directement de l'économie émotionnelle dans ce qu'elle a de plus corporel et de plus théâtral. Selon l'analyse de Luisa de Urtubey, le diable remplit deux fonctions essentielles dans la théorie freudienne. Il représente l'inconscient et les pulsions refoulées mais il est aussi « métaphore de la contre-volonté (responsable, dit Freud, du caractère diabolique exhibé si souvent par l'hystérie, quand les patients ne peuvent faire ce qu'ils souhaitent tandis qu'ils se sentent obligés à agir à l'opposé de leur volonté consciente, contrainte qui a les mêmes caractères de la possession diabolique) [19] ». Par l'effet d'un dénudement indécent du corps, celui qui désirait préserver son intériorité s'expose tout entier et sans dissimulation dans son appareil le plus modeste et par là donne à voir ce que la conscience était incapable d'exprimer par la parole, à savoir la faute, le péché, la transgression. La vérité nauséabonde sort dans un grand bruit de pétarades. Ne pouvant mentir, le corps devient preuve d'authenticité. À la convergence de l'expérience émotionnelle vécue et de sa publication involontaire et incontrôlée se profile donc un « corps éloquent [20] », unique vecteur de l'intériorité qui se projette entièrement au-dehors de soi, sans travestissement ni dissimulation ou, plus exactement, malgré le travestissement et la dissimulation. Dans ce cas de figure, le diable, évoqué comme une métaphore et non comme une entité concrète et autonome, se fait le complice de Dieu pour mieux punir le fauteur.

Mais il est temps de passer au second aspect de l'économie corporo-émotionnelle. Comme nous le mentionnions dans l'introduction, les gestes somatiques ne possèdent pas systématiquement la propriété de lier intérieur et extérieur. Ils peuvent également relever de la mise en scène.

Les larmes de Frédégonde : entre rituel et performativité

Dans une excellente étude publiée en 2003, Kathryn Starkey s'attachait à décoder le sourire qu'adresse à ses adversaires la reine Brunehilde, l'une des figures les plus saillantes du *Nibelungenlied*. Replacé dans son contexte, il s'avère que ce simple rictus est un formidable révélateur d'informations sur la culture émotionnelle que véhicule l'ensemble de la chanson de geste et sur la fonction des gestes somatiques à la fois dans la trame narrative et dans les

18. L. DE URTUBEY, « Les ruses et les pièges du Diable », dans J. GUILLEMIN éd., *Pouvoirs du négatif dans la psychanalyse et la culture*, Paris, 1988, p. 74-80 (ici p. 77).

19. *Ibid.*, p. 76.

20. Expression empruntée à L. DESJARDINS, *Le Corps parlant. Savoirs et représentations des passions au XVIIe siècle*, Québec-Paris, 2001, p. 103.

rapports sociaux[21]. S'appuyant sur le point de vue de Jan-Dirk Müller selon lequel, dans le *Nibelungenlied*, l'émotion ne viendrait pas systématiquement exprimer un affect mais opérerait un changement, voire une rupture, dans une situation, Kathryn Starkey suggère que les gestes émotionnels obéiraient aux mêmes règles. Ces derniers auraient non seulement une fonction communicative – en ce sens elle corrobore la thèse de Gerd Althoff –, mais ils posséderaient la propriété « d'affecter un état des choses socialement reconnu, changeant le statut de quelqu'un ou de quelque chose[22] ». La notion de performativité est-elle pertinente dans le contexte général de la littérature mérovingienne et plus spécifiquement dans le cas des larmes de Frédégonde ? Sont-elles la reproduction d'un simple geste rituel stéréotypé ou représentent-elles une stratégie infiniment plus complexe dans la fabrique des relations de pouvoir ? Ce n'est qu'en étudiant, comme le suggère Gary Ebersole, les performances individuelles plutôt que des scénarios standardisés que l'on pourra restituer les motivations personnelles des acteurs et rendre à ces pratiques impersonnelles leur dimension transgressive, productive et performative[23]. Avant de tenter de répondre à ces questions, reportons-nous au récit que fait Grégoire de Tours des circonstances qui ont engendré ces larmes.

Ayant fait courir le bruit que Frédégonde entretenait une relation adultère avec l'évêque Bertrand, Leudaste, comte de Tours, s'attire l'hostilité non seulement de l'épiscopat, qui l'excommunie pour avoir calomnié un de ses membres, mais encore du roi et de la reine : « Incriminer ma femme, dit le roi, c'est me déshonorer ! » Par ordre royal, le détracteur est battu, destitué de son *honor* et emprisonné. Mais l'incarcération est de courte durée. En butte à différentes pressions de l'entourage royal, Frédégonde, bien à contre gré, se voit dans l'obligation de libérer son calomniateur. La teneur du message qu'elle envoie à Grégoire au sujet de Leudaste indique bien que pour elle l'incident est loin d'être clos, et laisse présager une vengeance imminente. Leudaste, quant à lui, n'est conscient de rien. Non content d'avoir été si rapidement libéré, il se met en tête de récupérer son ancien statut. Pour cela, il lui faut recouvrer les bonnes grâces du couple royal. Au terme de multiples démarches auprès des membres de la *trustis* royale, il se voit finalement accorder une audience. Prosterné en signe d'humilité, le comte déchu obtient du roi le pardon tant désiré. Mais cette mansuétude n'est pas partagée par la principale intéressée qui, elle, ne décolère

21. K. Starkey, « Brunhild's Smile. Emotion and the Politics of Gender in the *Nibelungenlied* », dans C. S. Jaeger et I. Kasten éd., *Codierungen von Emotionen in der Kultur und Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit : Paradigmen und Perspektiven*, Berlin, 2003, p. 159-173, p. 173.

22. K. Starkey, « Brunhild's Smile... », p. 163. (Ma traduction.)

23. G. Ebersole, « The Function of Ritual Weeping Revisited : Affective Expression and Moral Discourse », *History of Religions*, 39 (2000), p. 211-246 (ici p. 240-241).

pas. Connaissant l'état d'esprit de son épouse, Chilpéric conseille d'ailleurs à Leudaste d'éviter la reine. Il la consulterait d'abord, et ils conviendraient ensuite de la manière dont Leudaste pourrait l'aborder sans s'attirer ses foudres. Enhardi par son entrevue avec le roi, il fait fi du conseil. Un dimanche, au moment solennel de la messe, en plein milieu d'une église probablement bondée, il se jette aux pieds de la reine pour demander pardon :

> Mais celle-ci, grinçant des dents (*frendens*) et maudissant sa vue (*execrans aspectus eum*), le repoussa loin d'elle et fondant en larmes (*fusisque lacrimis*) s'écria : « Puisqu'il ne me reste plus de fils pour instruire l'affaire dont on m'accuse, c'est à toi Jésus mon seigneur, que j'en confie l'instruction. » Puis s'étant prosternée aux pieds du roi (*postrataque pedibus regis*), elle ajouta : « Malheur à moi qui vois mon ennemi et ne puis point l'emporter sur lui. »[24]

Une fois Leudaste chassé, on continue la messe. Satisfait de son initiative, ne soupçonnant pas ce qui va lui arriver, il s'en va au marché, le cœur léger, vantant à qui veut bien l'entendre le recouvrement prochain de sa fortune. Mais la vengeance de la reine ne se fait pas attendre. Elle envoie ses sicaires pour se saisir de Leudaste, qui est blessé au cours de l'opération. Sur l'ordre de la reine, il est jeté à terre et tandis qu'il est couché sur le dos, maintenu par une immense barre de fer, on lui frappe la tête avec une autre jusqu'à ce que mort s'ensuive.

L'extrait est considérablement riche et complexe car il articule dans un ensemble apparemment cohérent des paroles, des gestes et des expressions émotionnelles liés à différentes pratiques rituelles. Cernons d'abord les gestes et les expressions du visage pour ensuite les replacer dans leur cadre rituel. La scène débute avec le grincement des dents, qui marque une forme de courroux. Alors que d'autres locutions associées à la colère comme *felle commotus*, *felle fervens*, *felle succensus* suggèrent un sentiment plus intériorisé rendu par l'image du bouillonnement de la bile, « grincer des dents » possède une dimension visuelle indispensable à la performance. Une analyse des différents contextes dans lesquels apparaît le mot *frendens*[25] montre qu'il est souvent accompagné de proférations hostiles. Tout en grinçant des dents, on se répand en menaces, on vocifère, on maudit, on vomit des blasphèmes. Paul Diacre utilise dans le même souffle les termes *frendens* et *comminans*[26], ce dernier dans un sens de

24. Grégoire de Tours, *Libri historiarum X*, VI, 32, éd. B. Krusch et W. Levison, MGH *SRM*, I, 1, Hanovre, 1951, p. 303. Traduction française : Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, éd. R. Latouche, Paris, 1995.

25. Grégoire de Tours, *Vitae Patrum*, 9, B. Krusch éd., MGH *SRM*, I, 2, Hanovre, 1885, p. 253 ; *Libri Historiarum X*, III, 31, p. 126 ; IV, 20, p. 153 ; V, 43, p. 252 ; VI, 32, p. 303 ; *Liber in gloria confessorum*, 66, p. 337.

26. Paul Diacre, *Historia Langobardorum*, V, 39, G. Waitz éd., MGH *SRL*, vol. 48, Hanovre, 1878, p. 204.

démonstration menaçante. Le grincement des dents vient donc traduire une colère déclarative qui se doit d'être arborée puisque son but est principalement d'intimider ou de faire peur. Frédégonde, ici, a deux bonnes raisons de montrer les dents. Leudaste l'a doublement agressée, d'abord en la calomniant, ensuite en transgressant l'étiquette formelle de la supplique qui exige de « demander informellement si les seigneurs étaient éventuellement disposés à entendre tel ou tel vœu [27] ». C'est donc sous les auspices de la menace et de l'hostilité que débute l'incident. Immédiatement après ses grincements de dents qui viennent avertir Leudaste et l'assemblée tout entière qu'il vaut mieux ne pas se frotter à elle, Frédégonde change subitement de registre : elle s'effondre en larmes, se jette aux pieds de Chilpéric et se lamente.

Le geste de prosternation rappelle le rituel de la supplique, qui a déjà fait l'objet de nombreuses recherches dont la plus connue est celle de G. Koziol [28]. Rappelons simplement que ce rituel est largement présent dans les interactions politiques et sociales du Moyen Âge. Au cours de la cérémonie, « le suppliant s'astreignait à une posture corporelle manifestant l'humilité, s'agenouillait voire s'allongeait sur le sol, et il n'était pas rare qu'il exprimât sa supplique uniquement par une prosternation muette [29] ». Parfois, des « personnes de rang élevé, et même des rois, utilisaient également ce moyen pour conférer une importance particulière à leurs réclamations [30] ». À la prosternation s'ajoutent les larmes. Dans la culture médiévale, les gens versaient des larmes pour toutes sortes de raisons. Certaines étaient de nature religieuse, comme le don des larmes étudié par Piroska Nagy [31]. D'autres encore étaient spontanées comme les larmes d'impuissance de Gundovald et de Mérovée, ou elles pouvaient, au contraire, faire l'objet d'une mise en scène rituelle. Selon Gary Ebersole, les larmes rituelles « sont un acte culturellement chorégraphié, une expression stylisée des émotions [32] », qui ne sauraient se passer d'auditoire. Les larmes de Frédégonde, à l'évidence, n'ont rien de spontané. Elles sont fréquemment utilisées par des personnes sans défense, et représentent les « seules armes », pour reprendre l'expression de Scott, « qui pouvaient parfois obliger un supérieur social à jouer son rôle dans

27. G. ALTHOFF, « De l'importance de la communication symbolique pour la compréhension du Moyen Âge », *Trivium*, 2 (2008), http://trivium.revues.org/index992.html. Consulté le 28 septembre 2010.

28. G. KOZIOL, *Begging Pardon and Favor. Ritual and Political Order in Early Medieval France*, Ithaca/Londres, 1992.

29. G. ALTHOFF, « De l'importance de la communication... », p. 13.

30. *Ibid.*, p. 13.

31. P. NAGY, *Le Don des larmes au Moyen Âge*, Paris, 2000.

32. G. EBERSOLE, « The Poetics and Politics of Ritualized Weeping in Early and Medieval Japan », dans K. C. PATTON et J. S. HAWLEY éd., *Holy Tears. Weeping in the Religious Imagination*, Princeton, 2005, p. 26.

une relation socialement et moralement sanctionnée [33] ». Mais Frédégonde ne se contente pas de se prosterner et de pleurer. Elle ajoute des paroles aux gestes, et son discours est sans ambiguïté. Derrière son désespoir se dessine un véhément appel à la vengeance. Ses reproches évoquent à plus d'un égard le rituel mis en œuvre par la *goading woman* [34], la fameuse figure de proue de la littérature islandaise. Dans une atmosphère où honneur et rétorsion sont étroitement liés, le rôle de la femme incitatrice est de rappeler à sa parenté mâle, en usant parfois d'invectives, le devoir qui lui incombe en matière de vengeance [35]. Ce type de cérémoniel, également pratiqué par les Mérovingiennes, transparaît clairement dans les incitations à la vengeance que prononce Clotilde à l'attention de ses fils, les priant instamment de laver la mort de ses parents dans le sang [36]. En adoptant l'attitude de la femme incitatrice, Frédégonde manifeste son désir de vengeance et fait aveu d'impuissance.

Deux remarques s'imposent ici. Toutes les expressions émotionnelles auxquelles a recours Frédégonde relèvent de la performance. Elle alterne la colère et les larmes, puise simultanément dans les registres de la supplique et de l'incitation à la vengeance, preuve s'il en est besoin que sa spontanéité est pour le moins aléatoire. En outre, tous ces gestes sont manifestement destinés à être vus et entendus par l'ensemble de l'assistance autant que par le roi.

La seconde remarque a trait à l'économie de la performance de la reine. La surenchère des gestes, la dramatisation toujours plus intense et le chevauchement des rituels sont un indice que les enjeux dépassent la seule volonté d'inciter à la vindicte ou de susciter la compassion de Chilpéric pour qu'il passe à l'action dans le sens d'une rétorsion. Pour bien comprendre ce qui est en jeu, il faut saisir la manière dont Frédégonde use des gestes symboliques que la culture met à sa disposition et recompose la chorégraphie rituelle afin de véhiculer son propre message.

Prenons par exemple le rituel de l'incitation à la vengeance. L'usage qu'en fait Frédégonde permet de mettre en relief un certain décalage par rapport au modèle « traditionnel ». Les cérémoniels de demande de vengeance s'échafaudent généralement à partir de trois éléments: la femme qui crie vengeance, la personne à qui elle adresse sa requête et le corps de la victime, ou un symbole le représentant, comme pièce à conviction de l'offense [37]. Dans le cas présent,

33. J. Scott, *Weapons of the Weak Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven et Londres, 1985.

34. La figure de la *goading woman*, la femme incitatrice, a été étudiée par J. M. Jochens, « The Medieval Icelandic Heroine : Fact or Fiction ? », *Viator*, 17 (1986), p. 35-50.

35. I. Miller, « Choosing the Avenger : Some Aspects of the Bloodfeud in Medieval Iceland and England », *Law and History Review*, 1 (1983), 159-204.

36. Grégoire de Tours, *Libri Historiarum X*, III, 6, p. 103.

37. I. Miller, « Choosing the Avenger... », p. 181.

il n'est pas question de cadavre puisqu'aucun assassinat à proprement parler n'a eu lieu. Il s'agirait plutôt de l'assassinat de sa réputation et du cadavre de son honneur. La subversion de l'usage des gestes somatiques ne s'arrête pas là.

Comme nous l'avons déjà remarqué précédemment, le rituel de la supplique – mais on peut estimer que ce principe est essentiel dans tout type de rituel – exige l'accord préalable de celui qui est censé octroyer la faveur. Or, en se jetant aux pieds de Chilpéric, Frédégonde reproduit l'insulte que lui a faite Leudaste. Elle bafoue l'honneur de Chilpéric tout comme Leudaste l'a outragée. En escamotant délibérément le protocole du rituel, la reine signifie une rupture de l'ordre normal des choses. Une autre particularité a trait aux larmes ou plutôt à leur destinataire. Les larmes rituelles non religieuses sont toujours adressées à un supérieur hiérarchique et ont pour principale fonction de marquer des relations hiérarchiques entre les individus[38]. On pourrait donc penser qu'en offrant ses larmes à Chilpéric, Frédégonde déclare publiquement son infériorité et sa dépendance vis-à-vis de son royal mari. Or elle n'en fait rien. Ce n'est ni au roi ni au mari qu'elle s'adresse en pleurant pour instruire son affaire, mais directement à Dieu, auquel elle offre le témoignage de son humilité. En refusant d'adresser ses larmes à son compagnon, elle l'exclut non seulement du rituel en tant qu'agent actif mais refuse de lui reconnaître l'autorité et la supériorité qui lui reviennent en tant qu'homme, en tant que mari et en tant que roi. Chilpéric est donc sciemment ignoré par Frédégonde pendant toute la durée de l'incident. Ce n'est que dans la dernière phase du rituel qu'elle se tourne finalement vers lui. En se jetant à ses pieds, elle profère une phrase dont la teneur est ambiguë à plus d'un égard : « Malheur à moi qui vois mon ennemi et ne puis point l'emporter sur lui. » À qui s'adresse-t-elle véritablement ? à Chilpéric ? à Dieu ? à l'auditoire ? à Leudaste ? Et surtout, quel en est le ton ? Exprime-t-elle un réel désespoir, une colère mêlée d'indignation ou un reproche à Chilpéric ?

Pourquoi la reine consent-elle à s'humilier alors qu'en fait, dès le début de l'affaire, sa vengeance est en suspens telle une épée de Damoclès au-dessus de la tête de Leudaste ? Grégoire en est très conscient puisque, craignant que la reine ne le fasse assassiner, il lui suggère de se tenir sur ses gardes. La vindicte de la reine est donc en gestation depuis l'instant où Leudaste l'a faussement accusée. Elle attend simplement le moment opportun, et Leudaste lui offre cette occasion au moment de la messe dominicale. La scène de l'église, qui présente une Frédégonde blessée, meurtrie et déshonorée, prenant Dieu à partie de son infortune, relève d'un bout à l'autre de la mise en scène. Frédégonde est une maîtresse femme à qui le qualificatif de victime ne sied pas. Son attitude ne révèle en rien une faiblesse typiquement féminine. Au fond, elle n'avait nul besoin

38. G. EBERSOLE, « The Poetics and Politics of Ritualized... », p. 26.

de toute cette mise en scène pour exécuter son projet d'assassinat, qui semble planifié dès le début de l'incident. Connaissant sa superbe, son sens du pouvoir et son autonomie en matière d'assassinats politiques, elle est en position de se passer de l'assistance de Chilpéric. Le dénouement de l'histoire en est la preuve formelle puisque c'est sur son ordre que ses sicaires vont appréhender Leudaste.

Deux interprétations sont possibles. La première, la moins crédible, est que Frédégonde a besoin de l'aval du roi pour que le meurtre qu'elle est sur le point de faire perpétrer soit accepté comme la juste et légitime rétorsion de son offense – après tout, le roi ayant accordé son pardon à Leudaste, l'initiative non concertée de sa femme aurait pu être considérée comme un acte de désobéissance. Ce serait donc là une manifestation de sa soumission vis-à-vis de son royal mari. Mais eu égard aux agissements passés de Frédégonde, cette hypothèse semble peu probable. Le second scénario possible est que toute cette mise en scène soit destinée au contraire à reprocher publiquement à son mari son indulgence vis-à-vis de Leudaste, et surtout à lui rappeler le sens des priorités. Dans le déroulement normal de la cérémonie, les larmes rituelles auraient dû être adressées à son mari, qui en l'absence de fils aurait dû se charger de la venger. Mais elle choisit de les offrir à Dieu. Quant au caractère humiliant de la prosternation, il est partiellement annulé par la phrase qui l'accompagne puisque cette dernière remet en cause la capacité de son mari à défendre son honneur. En effet, quel est le malheur de Frédégonde sinon celui de voir son ennemi jouissant de sa liberté alors qu'elle souffre encore les affres de l'humiliation du fait du manquement de son mari ?

Sa mise en scène, à mi-chemin entre le rituel et la stratégie, aurait donc une valeur performative, dont l'objectif serait de faire publiquement honte à Chilpéric et de lui rappeler que rien ne se décide sans elle. Dans son *one woman show*, Frédégonde joue simultanément le rôle de la victime à venger, celui de l'incitatrice à la vengeance et, finalement, celui de l'exécutrice de la vengeance. C'est là une première réappropriation, ou une première instrumentalisation, d'un rituel existant. Ce qui semblait être à première vue un rituel humiliant s'avère en fin de compte une démonstration de pouvoir. Ainsi, au même titre que pour le sourire décrit par Kathryn Starkey, on pourrait voir dans les larmes publiques de Frédégonde une dimension performative qui dépasse de loin la simple communication symbolique. Elles annoncent l'exécution prochaine de sa vindicte et le rétablissement de l'ordre et de la justice dans l'*aula regis*, tout en dénonçant la pusillanimité de son royal mari.

À la croisée entre le psychologique et le social, les gestes somatiques sont multifonctionnels. Qu'ils soient spontanés ou rituels, performants ou performatifs, les gestes somatiques participent d'un système de communication extrêmement complexe et nuancé. Les quelques exemples et réflexions présentés dans cette étude préliminaire suggèrent qu'on ne saurait les ignorer sous peine de se priver d'une formidable source d'information sur la manière dont les hommes

et les femmes du haut Moyen Âge utilisaient leur corps pour exprimer, moduler, cacher ou réprimer leurs affects.

Nira Pancer – University of Haifa, Departement of History, Mount Carmel, Haifa 31905, Israël

Entre *lapsus corporis* et performance : fonctions des gestes somatiques dans l'expression des émotions dans la littérature altimédiévale

La littérature des premiers siècles médiévaux (VI-VIII[e] siècle) attache peu d'attention aux émotions, et *a fortiori* aux gestes somatiques qui les traduisent. Cependant, malgré leur relative rareté dans les textes, ces derniers n'en jouent pas moins un rôle capital dans la fabrique des relations sociales et dans les négociations de pouvoir. C'est la triple fonction de ces gestes proprement émotionnels qui sera examinée ici. Certains, tels que le rougissement, sont des *lapsus corporis* qui, échappant à toute maîtrise, viennent révéler une intériorité inavouable. D'autres encore, ritualisés et normés, relèvent de la « performance émotionnelle » dans le sens goffmanien du terme. En dernier lieu, certains sourires ou larmes possèdent une dimension performative. Ils ont alors la capacité d'affecter les liens sociaux et d'instaurer de nouveaux rapports de force entre les interlocuteurs.

Émotions – gestes somatiques – performance – performatif – Mérovingiens.

Between *lapsus corporis* and performance : the functions of somatic gestures in the expression of emotions in the early Middle Ages literature

Early medieval literature shows little interest in emotions, let alone in the somatic signs translating them. Nevertheless, despite their relative scarcity in the texts, these somatic gestures do play a major part in the making of social relationships and in power negotiations. This article will examine their threefold function. Some of them, escaping control, such as blushing, are *lapsus corporis*, revealing a shameful inwardness. Others, ritualized and normative, are similar to emotional performance in the Goffmanian tradition. At last, certain smiles or tears possess a performative effect changing social relationships and establishing a new balance of power between speakers.

Emotions – somatic gestures – performance – performative – Merovingians.

Médiévales 61, automne 2011, p. 55-76

Barbara H. ROSENWEIN

LES COMMUNAUTÉS ÉMOTIONNELLES ET LE CORPS

> Le geste du corps et l'expression du visage doivent être observés avec attention, de sorte qu'à partir des choses extérieures on puisse rendre compte des choses intérieures. Car, puisque le visage est pour ainsi dire le sceau de l'âme, et sa forme visible, on peut par l'intermédiaire du visage accéder à la disposition interne.
>
> Alain de Lille, *Liber poenitentialis* [1].

Les émotions sont sans nul doute associées au corps. Cependant, comme j'essaierai de le montrer dans cet article, cette association était, et demeure, très changeante. Pour en débattre, je considérerai les émotions dans le contexte des communautés émotionnelles. Celles-ci correspondent à des groupes sociaux dans lesquels les individus sont animés par des intérêts, des valeurs et des styles émotionnels communs ou similaires. Les communautés émotionnelles développent ainsi diverses façons d'impliquer ou non le corps dans l'expression des émotions. Pour certaines d'entre elles, les émotions ne sont presque jamais

1. ALAIN DE LILLE, *Liber poenitentialis*, éd. J. LONGÈRE, 2 vol., Louvain, 1965, vol. II, p. 32 : « Considerandus est etiam corporis gestus, vel faciei habitus, ut per exteriora comprehendantur interiora, quia cum vultus sit quasi animi signaculum, et figura, per vultum potest perpendi quae est voluntas interna. » Ce conseil s'adresse aux prêtres en charge de la confession. Je souhaite remercier Damien Boquet et Piroska Nagy, ainsi que les participants au colloque « Habitus in Habitat I : Emotion and Motion » soutenu par le Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin, et également les « discutants » du séminaire organisé au Centre for Late Antique & Medieval Studies at King's College London pour leurs commentaires avisés lors de la présentation d'une version préliminaire de cette étude. Enfin, je suis grandement redevable envers Damien Boquet pour la traduction française.

associées à des manifestations somatiques. Pour d'autres, le lien est établi pour certaines catégories d'émotions seulement. Pour d'autres encore, presque toutes les émotions s'expriment au moyen du corps. Je m'intéresserai ici à trois communautés émotionnelles distinctes : la cour de Neustrie au VIIe siècle, celle qui réunit Thomas d'Aquin et ses disciples, et celle de Margery Kempe et de ses défenseurs. Nous verrons alors que l'affirmation tranchée d'Alain de Lille n'est pas toujours vérifiée.

Physiologie émotionnelle, communautés émotionnelles

Aujourd'hui encore, les conceptions d'Alain de Lille ont leurs partisans. Il suffit de se reporter par exemple aux travaux de Paul Ekman[2] qui associent cinq expressions faciales discrètes à cinq « émotions élémentaires ». Certains psychologues mettent l'accent sur le lien entre les gestes – y compris le fait de transpirer, de rougir, de pleurer et les manifestations du même genre – et les émotions[3]. Les neuropsychologues, quant à eux, soutiennent que les émotions sont produites, perçues et se reflètent à l'intérieur du cerveau[4]. D'autres scientifiques travaillent à partir de la neurochimie des émotions (dopamine, ocytocine, etc.)[5]. D'autres psychologues encore avancent que les métaphores mêmes qui sont couramment employées pour qualifier les émotions – par exemple « je fus saisi par une émotion » – sont la preuve de leur incorporation[6].

2. Voir son étude originelle, désormais classique, P. EKMAN et W. V. FRIESEN, « Constants across Cultures in the Face and Emotion », *Journal of Personality and Social Psychology*, 17/2 (1971), p. 124-129. Ses conclusions – à savoir que les expressions faciales de la joie, de la colère, de la tristesse, du dégoût, de la surprise et de la peur sont universelles et comprises universellement – sont aujourd'hui largement acceptées par les sciences psychologiques.

3. Sur les gestes, voir M. DE MEIJER, « The Contribution of General Features of Body Movement to the Attribution of Emotions », *Journal of Nonverbal Behavior*, 13/4 (1989), p. 247-68. Sur la transpiration, voir R. W. LEVENSON, « Blood, Sweat, and Fears : The Autonomic Architecture of Emotion », dans *Emotions Inside Out : 130 Years after Darwin's* The Expression of the Emotions in Man and Animals, New York, 2003 = *Annales of the New York Academy of Sciences*, 100 (2003), p. 348-366 ; J. T. CACIOPPO et ALII, « The Psychophysiology of Emotion », dans M. LEWIS et J. M. HAVILAND-JONES éd., *Handbook of Emotions*, New York, 2000², p. 173-191.

4. Voir par exemple J. PANKSEPP, *Affective Neuroscience : The Foundations of Human and Animal Emotions*, New York, 1998, chap. 4. Pour une vue d'ensemble des relations entre les régions du cerveau, les mécanismes autonomiques et les émotions, voir H. D. CRITCHLEY, « Neural Mechanisms of Autonomic, Affective, and Cognitive Integration », *The Journal of Comparative Neurology*, 493 (2005), p. 154-166.

5. H. E. FISHER, *Why We Love : The Nature and Chemistry of Romantic Love*, New York, 2004 ; C. S. CARTER, « Biological Perspectives on Social Attachment and Bonding », dans C. S. CARTER et ALII éd., *Attachment and Bonding : A New Synthesis*, Cambridge Mass., 2005, p. 85-100.

6. R. W. GIBBS JR., *Embodiment and Cognitive Science*, Cambridge, 2006, en particulier le chap. 8.

Cependant, la recherche récente sur le cerveau suggère que la nature de cette incorporation n'est en aucune façon déterminée par la biologie. Le cerveau humain est hautement malléable et la conscience elle-même est tout autant structurée par la culture qu'elle engendre en retour cette culture. Dans un article suggestif, Robert Turner et Charles Whitehead ont présenté la synthèse d'une recherche qui s'appuie sur l'imagerie cérébrale pour montrer que la culture façonne « l'anatomie fonctionnelle et la microstructure du cerveau[7] ».

La démarche qui consiste à étudier les émotions immergées au sein de « communautés émotionnelles » fait partie de ces approches qui considèrent que les liens entre le corps et les émotions peuvent varier selon les cultures[8]. Certaines communautés émotionnelles donnent au corps toute sa place dans leur répertoire affectif, d'autres l'intègrent avec réserve – voire le rejettent tout à fait. Voyons dès lors comment se joue la partie à l'intérieur des trois communautés émotionnelles choisies ici comme terrain d'enquête.

La cour de Neustrie : une cour « désincarnée »

Commençons par une communauté émotionnelle qui évitait d'associer les émotions au corps. Au VIIe siècle, en Neustrie, à la cour du roi mérovingien Clotaire II et de ses descendants, on pratiquait une extrême restriction émotionnelle[9]. Peu d'émotions étaient considérées favorablement, et leur incorporation était rarement légitimée – si ce n'est, comme nous le verrons, chez les femmes.

Les témoins qui nous donnent accès à cette communauté sont pour une large part des moines ou des évêques. Presque tous ont été éduqués à la cour. Ils ont continué, même après leur accession à l'épiscopat, à aller et venir entre le palais royal et leur cité. Jonas, qui fut moine puis abbé, évoluait à la marge de ce groupe. Il était lié à « l'évêque itinérant » saint Amand, une personnalité politique de premier plan qui évangélisa la région de Tournai au nom du roi[10]. Dès lors, la *Vie de saint Colomban* de Jonas est une source importante pour connaître les normes émotionnelles en vigueur à la cour de Neustrie.

7. R. TURNER et C. WHITEHEAD, « How Collective Representations Can Change the Structure of the Brain », *Journal of Consciousness Studies*, 15/10-11 (2008), p. 43-57.

8. Pour une réflexion approfondie sur cette dénomination, je me permets de renvoyer à B. H. ROSENWEIN, « Worrying about Emotions in History », *American Historical Review*, 107 (2002), p. 821-845 (en particulier p. 842-845) et EAD., *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, 2006.

9. Pour une étude détaillée de cette communauté, voir B. H. ROSENWEIN, *Emotional Communities...*, chap. 5.

10. JONAS DE BOBBIO, *Vie de saint Colomban et de ses disciples*, A. DE VOGÜÉ éd., Bégrolles-en-Mauges, 1988, p. 20-22 ; B. H. ROSENWEIN, *Emotional Communities...*, p. 134-135.

Ici, comme pour les autres exemples de communautés émotionnelles que je considérerai par la suite, j'ai choisi de retenir un texte représentatif afin d'en explorer les ramifications rattachées à mon propos. Dans le cas présent, ce texte est une lettre de Didier, évêque de Cahors (630-655), adressée à l'évêque Dadon au début des années 640 [11]. Avant son accession à l'épiscopat, Didier avait assumé la charge de trésorier au service du roi Clotaire puis de son fils Dagobert [12]. Dadon, son correspondant, avait été le référendaire (une sorte de protochancelier) de Dagobert [13]. Le cours de sa vie fut décidé comme sous l'effet d'un charme : dans sa jeunesse, en effet, il avait été béni par le véhément et charismatique saint Colomban. Après avoir servi le roi à la cour, il devint évêque de Rouen et fut connu, après sa mort, sous le nom de saint Ouen. Dans la lettre, d'anciens hommes de cour sont nommés, rappelant ainsi le bon vieux temps d'une jeunesse passée au palais du roi :

> Au pape Dadon, père apostolique saint et préféré, Didier, serviteur des serviteurs de Dieu. Tandis qu'un long moment s'est écoulé sans que nous puissions jouir de ta présence, aujourd'hui une joie *(gratulatio)* immense s'est présentée à mon esprit car, après un tel laps de temps, l'opportunité s'offre enfin à moi d'être dans une certaine mesure présent devant tes yeux par l'entremise d'une lettre. Ainsi, assuré d'avoir fait preuve avec humilité de mon devoir d'obéissance, je te soumets cette demande spéciale afin que tu acceptes et daignes toujours être celui qui me montra un amour unique *(unico amore)* dans la fleur de la jeunesse printanière, à savoir mon cher Dadon. Que cet amour *(caritas)* d'antan, inébranlable, qui exista entre nous, et avec celui qui t'est cher, ou plutôt qui nous est cher, Éloi, perdure, indivisible comme le fut notre fraternité. Puissions-nous par le soutien de nos prières mutuelles mériter de vivre réunis dans le palais céleste du très haut roi de la même manière que nous fûmes liés à la cour du prince terrestre. Et bien que j'aie perdu aujourd'hui deux frères de notre collège [Rustique et Syagrius, frères de sang de Didier], nous avons à leur place le vénérable Paul, et Sulpice, qui n'est pas moins remarquable par ses mérites. Ainsi, aussi haut que l'un d'entre nous s'élève, permettons-lui de gravir plus haut encore l'échelle du succès. D'ailleurs, je l'affirme, je suis plus assuré de pouvoir y parvenir par tes prières que par mes propres forces. Il suffit que tu acceptes de prier sans relâche et la piété de notre seigneur Jésus-Christ, je le crois, t'apportera ce que tu sollicites. Porte-toi bien, homme de Dieu, et souviens-toi de moi [14].

11. Didier de Cahors, *Epistula* 1.11, D. Norberg éd., Stockholm, 1961 (Studia Latina Stockholmiensia, 6), p. 30. Lettre datée par D. Norberg de 641-646.

12. Voir H. Ebling, *Prosopographie der Amtsträger des Merowingerreiches von Chlothar II. (613) bis Karl Martell (741)*, Munich, 1974, p. 126-127, n. 142.

13. *Ibid.*, p. 124-125, n. 141 ; P. Fouracre et R. A. Gerberding, *Late Merovingian France : History and Hagiography 640-720*, Manchester, 1996, p. 136-152.

14. Didier de Cahors, *Epistula*, 1.11, p. 30 : « Sancto ac preferendo apostolico patre Dadone papae Desiderius servus servorum dei. Dum plurima tempora elabuntur, quod praesentiam vestram

Ne nous laissons pas troubler par le titre de « pape » : c'est ainsi qu'en Gaule les évêques s'adressaient les uns aux autres au VIIe siècle. Intéressons-nous plutôt aux voies empruntées par Didier pour désincarner l'affection qu'il désire exprimer. La lettre a pour finalité de renouer le contact avec Dadon après une longue période de silence et de lui rappeler qu'ils ont été étroitement liés l'un à l'autre par le passé – ainsi qu'avec un autre homme, Éloi, lui aussi homme de cour qui, au moment où est rédigée la lettre, occupe la charge d'évêque de Noyon. La lettre en appelle à une association de prière informelle entre les trois hommes afin que leur amitié puisse se prolonger au-delà de cette vie terrestre. Elle assigne à deux autres personnes, Paul et Sulpice (eux aussi autrefois gens de cour et désormais évêques), un statut équivalent aux frères de sang de Didier récemment assassinés, signifiant par là que leur fraternité lui est également précieuse. En résumé, il s'agit d'une lettre d'amour.

Pour autant l'émotion incarnée est constamment tenue à distance. Le salut initial évite toute marque d'affection. Toutes les autres lettres de cette collection, qui en compte 37, font de même, à une exception près. Il s'agit d'une épître de Bertegisèle, dont l'adresse fleurie qualifie Didier de « seigneur illustre et chéri par nous du plus grand amour (*dilectione*) » [15]. Mais cette exception confirme la règle : Bertegisèle n'appartient aucunement à la communauté émotionnelle de la cour neustrienne. Il était abbé de Saint-Victor de Marseille et sa lettre reflète sans aucun doute des normes sensiblement différentes de celles qui prévalent pour Didier et ses compagnons.

Poursuivons la lecture de la lettre de Didier. Il manifeste sa joie d'être enfin en mesure de correspondre avec Dadon. Cependant il ne l'exprime pas au moyen d'une métaphore corporelle – du genre « je suis ivre de joie » – mais plutôt par une construction passive : « une grande joie s'est présentée à mon esprit ». Ensuite, il demande à Dadon d'être cette même personne qui, autrefois dans sa jeunesse, lui manifestait un amour unique. Une fois encore, l'émotion

videre nequimus, nunc inmensa se gratulatio menti objecit, dum aliquatenus, vel post diutina intervalla, sese opportunitas praehibuit, qua vel pagellari offitio me vestris conspectibus praesentarem. Igitur, debito obsequio humiliter exhibeto, illud peculiarius peroro ut, quem quondam in ipso flore primevae juventutis unico mihi amore prebuisti, semper concedere digneris illum meum Dadonem. Maneat pristina inter nos atque illum tuum, immo nostrum Elegium inconvulsa caritas, indisjuncta, ut fuit quondam, fraternitas. Mutuis nos jubemus praecibus, ut, quemadmodum in aula terreni principis socii fuimus, ita in illo superni regis caelesti palacio simul vivere mereamur. Et licet de nostro collegio duos iam amiserim germanos, habemus pro his venerabilem Paulum nec minus praedicabilem meretis Sulpicium. Quisquis igitur nostrum quantum plus praevalet, tanto amplius profectuum grados conscendere elaboret. Ad haec autem, predico, plus me vestris orationibus quam meis viribus adtingere posse confido. Tantum est ut indesinenter vos orare dignetis, et pietas Domini nostri Jesu Christi, credo, praestabit, quod rogatis. Vale, vir Dei, et memento mei. »

15. *Ibid.*, 2.2, p. 45 : « Domino inlustri et a nobis summa dilectione colendo. »

est objectivée comme quelque chose d'extérieur aux deux hommes, Didier et Dadon. Comme c'est le cas pour la joie de Didier, cette affection est présentée plus qu'elle n'est ressentie. Cet amour est rendu encore plus éthéré lorsqu'il est exprimé, dans la phrase suivante, par le mot *caritas*, puis lorsqu'il est associé à l'amitié d'Éloi et à l'espoir d'une fraternité prolongée dans l'au-delà. En outre, la mort des frères de Didier, pourtant soudaine et brutale, est signalée sans aucune passion : eux sont partis, mais Paul et Sulpice demeurent.

La plupart des textes produits par ce groupe neustrien, qu'ils proviennent de Didier ou de ses proches, reprennent ce ton sec, sans épaisseur charnelle. Pour autant, il existe des moments particulièrement parlants, dans ce contexte d'aridité générale, où les émotions sont incorporées. Dans une lettre adressée à l'abbesse Aspasie, Didier écrit qu'il fut « ébranlé » (*motus*) par ses larmes[16]. Ainsi, *elle* ne refrène pas son émotion incorporée, tandis que lui use d'un vocabulaire qui évoque le corps pour signifier la chose. Les femmes, dans cette communauté émotionnelle, pouvaient exprimer leurs émotions corporellement, et elles le faisaient. Mais au regard des normes masculines, elles étaient dans le même temps dépréciées parce qu'elles se comportaient ainsi. Il suffit de considérer la façon dont la mère de Colomban est présentée dans la *Vita Columbani* de Jonas lorsqu'elle apprend que son fils est sur le point de la quitter :

> Sa mère, brisée par la douleur, l'implore de ne pas la quitter. Mais il lui dit : « N'as-tu pas entendu la parole : "Celui qui aime son père et sa mère plus que moi, celui-là n'est pas digne de moi ?" [Matt. 10, 37] » Il demande à sa mère, qui lui fait obstacle, le corps étendu sur le pas de la porte, de le laisser partir. Poussant des cris de douleur, prostrée sur le pavement, elle refuse qu'il s'en aille. Il enjambe (*transilit*) sa mère et le seuil, et incite sa mère à se réjouir (*se laetam habeat*) : elle ne le reverrait plus jamais en cette vie, mais il irait là où la voie du salut lui indiquerait le chemin[17].

Sous la plume de Jonas, la mère de Colomban n'est pas « présentée » dans un état de tristesse, comme Didier est présenté dans un état de joie dans sa lettre, elle est *frappée* par le chagrin, comme si on lui assénait un coup de poing. (Le mot latin que je traduis ici par « frappée », *stimulata*, vient de *stimulus* qui peut désigner une pique utilisée pour conduire les animaux ou un instrument pour

16. *Ibid.*, 1, 15, p. 37 : « Lacrimis tuis hactenus motus... »

17. Jonas, *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius*, 1.3, B. Krusch éd., Hanovre, 1902 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum merovingicarum, 4), p. 69 : « Materque eius dolore stimulata, precatur, ut se non relinquat. At ille : "Non", inquid audisti : "Qui amat patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus ?" Obstanti matri et limitem ostii inherenti postulat, ut se ire sinat. Illa eiulans et pavimento prostrata, denegat se permissuram ; ille limitem matremque transilit poscitque matri, se laetam habeat : illum numquam deinceps in hac vita visurum, sed, quocumque salutis via iter pandat, se progressurum. »

torturer les personnes.) Elle barre le chemin à son fils, gémissante, puis tombe à terre. Tournons-nous maintenant vers le fils. Impassible devant ses marques d'affection, il enjambe son corps prostré avec un aplomb froid. Certes, il y a bien un mouvement ici, on peut en être sûr, mais il est le fruit du calcul, non de la passion. Puisque Colomban est le héros du récit, il fait figure de modèle de comportement. Nous avons affaire en la circonstance à une communauté émotionnelle qui reconnaît la potentialité de l'émotion à s'incorporer, mais qui salue en même temps la vertu de ceux qui dominent cette tendance.

Les larmes de Thomas d'Aquin

Le dominicain Thomas d'Aquin (1225-1274) appartient à deux communautés émotionnelles au moins : la première, large, est celle de son ordre religieux ; la seconde, qui est un sous-ensemble de la première, est formée par ses disciples. Ce second groupe comprend notamment Ptolémée de Lucques (mort vers 1326), Remigio de' Girolami (mort en 1319) et Guillaume de Tocco (mort en 1322/1323). Ceux-ci ont suivi l'enseignement du maître, ils l'ont accompagné dans ses voyages. Pour ce qui concerne Guillaume, il a même écrit sur son héros[18]. Leurs écrits à tous portent l'empreinte de la pensée de Thomas sur les émotions qui est longuement exposée dans sa *Somme théologique*[19]. Ce n'est pas le lieu ici de considérer les relations entre les *théories* des émotions et leur *pratique*, mais il est clair que si les émotions sont étroitement liées à la cognition, comme cela est communément admis aujourd'hui, alors elles seront façonnées en fonction de ce que les gens estiment vrai et important[20].

Pour Thomas, les émotions sont liées aux puissances de l'âme, et l'âme elle-même est fermement arrimée au corps. Thomas suit le *De anima* d'Aristote quand il identifie les cinq puissances de l'âme : « végétative, sensitive, appétitive, motrice et intellective »[21]. Les émotions (ou, pour utiliser le terme de Thomas, les

18. Sur les disciples de Thomas, voir I. Taurisano, « Discepoli e biografi di S. Tommaso », dans *S. Tommaso d'Aquino O.P. Miscellanea storico-artistica*, Rome, 1924, p. 111-186 ; sur Remigio en particulier, voir M. M. Mulchahey, « First the Bow Is Bent in Study... », *Dominican Education before 1350*, Toronto, 1998, en particulier p. 389-396 ; voir aussi Ead., « Education in Dante's Florence Revisited : Remigio de'Girolami and the Schools of Santa Maria Novella », dans R. B. Begley et J. W. Koterski éd., *Medieval Education*, New York, 2005, chap. 10.

19. S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, 2004, p. 239, qualifie l'exposé de Thomas sur les passions dans la *Summa theologiae* de « traité médiéval le plus complet sur le sujet ».

20. La revue *Cognition and Emotion* publie des articles qui traitent, entre autres choses, du « rôle des processus cognitifs dans le déclenchement, la régulation et l'expression de l'émotion » (http://www.tandf.co.uk/journals/pp/02699931.html).

21. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, q. 78, a. 1, arg. 1.

passions) relèvent toutes, à de rares exceptions près, de la puissance appétitive, laquelle se trouve en position médiane entre, d'une part, la puissance végétative (partagée avec les plantes) et la puissance sensitive (propre aussi aux animaux) et, d'autre part, les puissances supérieures, spécifiques aux hommes, aux anges et à Dieu. Thomas établit des subdivisions à l'intérieur de la puissance appétitive : l'une d'elles, « l'appétit intellectif », est à son tour divisée entre la volonté (*voluntas*) et le libre arbitre (*liberum arbitrium*)[22]. Les passions trouvent leur origine dans une autre subdivision, « l'appétit sensitif », qui peut être de deux espèces, concupiscible ou irascible[23].

Ainsi, toutes les passions sont associées au corps et s'accompagnent de modifications somatiques tangibles, comme par exemple une contraction (produite par la peur) ou une expansion (un effet du plaisir)[24]. La peur glace les membres de ceux qui la ressentent, les empêchant de crier, et elle les fait trembler[25]. La tristesse de son côté se manifeste souvent par des larmes[26].

Cependant les émotions peuvent transcender le corps si elles sont correctement orientées. Ici, l'amour est la passion déterminante. Thomas l'appelle « la racine première de toutes les émotions »[27]. Elle est l'origine de toutes les émotions qui tendent vers le bien (même si parfois ce « bien » peut être identifié de façon impropre et irrationnelle). Même la haine, qui est l'opposé de l'amour, est déterminée dans un premier temps par l'orientation de l'amour, dans la mesure où elle vise n'importe quel objet opposé à l'objet de l'amour. L'amour est ainsi à l'origine de toute la chaîne des émotions : de l'amour découle le désir, du désir découle la joie. Ou bien, lorsque l'amour est contrarié, ce sont les émotions de l'irascible qui entrent en scène, à savoir les passions de l'espoir, de la peur, du désespoir et de la colère[28].

Thomas identifie deux sortes d'amour. L'amour de concupiscence (*amor concupiscentiae*), le plus commun, vise le bien qu'on veut pour soi-même ou pour un autre. Quant à l'amour d'amitié (*amor amicitiae*), il s'oriente vers celui à qui nous voulons du bien[29]. Ces deux formes d'amour entraînent vers leur objet si puissamment qu'elles produisent trois effets extraordinaires : l'union, l'inhabitation mutuelle et l'extase (*extasis* ou *raptus*)[30]. Ces trois effets extirpent

22. *Ibid.*, I, q. 83, a. 4.
23. *Ibid.*, I, q. 81, a. 2.
24. *Ibid.*, I-II, q. 41, a. 1, co. Sur la contraction due à la peur, voir *ibid.*, I-II, q. 41, a. 1, co.; sur l'expansion provoquée par le plaisir, voir I-II, q. 33, a. 1.
25. *Ibid.*, I-II, q. 44, a. 1, ad 2.
26. *Ibid.*, I-II, q. 32, a. 4.
27. *Ibid.*, I-II, q. 46, a. 1 : « Amor enim est prima radix omnium passionum ».
28. *Ibid.*, I-II, q. 23, a. 4, co.
29. *Ibid.*, I-II, q. 26, a. 4.
30. *Ibid.*, I-II, q. 28, considère les trois effets.

dans une certaine mesure celui qui aime hors de lui-même, même si le corps est encore impliqué dans les deux premiers. En revanche, l'extase, en particulier la forme d'extase qui survient « selon la puissance intellective », arrache l'individu à lui-même et le projette au-delà de lui-même[31]. Ce processus ne se produit que de façon partielle dans « l'amour de concupiscence » où l'amour est encore dirigé vers soi. En revanche, il s'accomplit entièrement dans « l'amour d'amitié » où « l'affect porté à quelqu'un sort simplement hors de soi »[32].

Le texte que j'ai retenu comme emblématique de la communauté émotionnelle de Thomas est extrait de l'*Ystoria sancti Thome de Aquino* de Guillaume de Tocco et provient d'une partie où il est question de la pureté de Thomas :

> Sa prière était empreinte d'une dévotion qui dépassait la mesure. Ainsi, par la dévotion de son esprit, il s'élevait librement jusqu'à Dieu, comme s'il n'avait pas à supporter le poids contraire de sa chair. Il avait coutume de ne jamais exciter une émotion (*motum*) contraire à la raison, ainsi il contraignait son corps à être soumis à sa raison. Son humilité, sa conversion et sa pureté sont rendues manifestes non seulement par ce qui a déjà été dit [plus haut] mais aussi par ce qui va suivre et qui a été prouvé par un témoignage véridique.
>
> Il avait une dévotion particulière pour le saint sacrement de l'autel. Parce qu'il lui avait été donné d'écrire à son propos des choses d'une grande profondeur [dans ses textes sur la fête du Corps du Christ], il avait également reçu le don de le célébrer avec une grande dévotion. En effet, il disait une messe chaque jour, sauf si une maladie l'en empêchait, et [chaque jour aussi] il entendait une autre messe, dite par un compagnon ou bien par quelqu'un d'autre, qu'il servait aussi souvent que possible. De plus, il était fréquent qu'il fût saisi (*rapi*) durant la messe par un sentiment de dévotion (*divotionis affectu*) si fort – lui qui était absorbé dans les mystères saints d'un tel sacrement et restauré par ses dons – qu'il en était tout entier baigné de larmes. Ainsi, au couvent de Naples, le jour de la Passion du seigneur, il arriva qu'il célébrât la messe en grande dévotion tandis que de nombreux chevaliers étaient à proximité. Alors que la célébration des mystères sacrés commençait, il fut subitement absorbé par la profondeur

31. *Ibid.*, I-II, q. 28, a. 3, co. : « Dicendum quod extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur. Quod quidem contingit et secundum vim apprehensivam, et secundum vim appetitivam. » (« On dit de quelqu'un qu'il est en extase lorsqu'il est mis hors de soi. Cela peut arriver selon la puissance appréhensive et selon la puissance appétitive. ») Que la *vis apprehensiva* puisse être comprise ici dans le sens de « puissance intellective » est suggéré *ibid.*, I-II, q. 15, a. 1, arg. 3 : « Sed assentire pertinet ad intellectum, qui est vis apprehensiva. » (« Mais assentir se rapporte à l'intellect qui est la puissance appréhensive. ») À la fin de I-II, q. 28, a. 3, co., Thomas conclut qu'une véritable extase n'est possible qu'au travers de l'intellect. Les notions d'extase chez Thomas sont présentées dans B. Faes de Mottoni, « *Excessus mentis, alienatio mentis*, estasi, *rapus* nel medioevo », dans E. Canone éd., *Per una storia del concetto di mente*, Florence, 2005, p. 181-184.

32. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 4, co. : « ... affectus alicuius simpliciter exit extra se ».

> du sacrement comme s'il avait été associé aux mystères divins et subissait les châtiments du Christ homme. Cela se voyait au ravissement de son esprit (*mentis abstractio*) et au flot abondant de ses larmes. Après qu'il fut resté dans cet état un long moment, ses frères, remplis d'admiration, vinrent à lui et, le touchant pour l'inciter à poursuivre les saints mystères, ils le firent revenir de la profondeur des mystères où il semblait avoir été ravi (*raptus*)[33].

Ce passage complexe laisse voir un Guillaume bataillant entre une conception stoïcienne et chrétienne des émotions qui montre son héros maintenu à l'écart de la sphère charnelle et une conception aristotélicienne où les émotions sont liées au corps. Guillaume concentre ses espoirs d'une pratique stoïcienne dans une phrase clé, lorsqu'il écrit que Thomas avait comme habitude de « ne jamais exciter une émotion (*motum*) contraire à la raison, ainsi il contraignait son corps à être soumis à sa raison ». Thomas lui-même avait donné à Guillaume un bon argument pour penser la chose possible en affirmant, à propos de l'extase « selon la puissance intellective », qu'elle arrachait l'individu à soi et le projetait hors de lui-même, y compris hors de son corps. Or, on sait que l'extase est provoquée par l'amour, mais Thomas aimait-il ? Oui, dit Guillaume dans une anecdote située plus haut dans l'*Ystoria* où il montre Thomas repoussant les avances d'une très belle jeune fille (*puellam pulcherrimam*) au titre qu'il avait déjà une épouse (*sponsa*) : la sagesse de Dieu[34]. La dévotion de Thomas envers Dieu était donc une dévotion amoureuse[35]. Transporté d'extase sous l'effet des prières et de la messe, le corps de Thomas se dissout littéralement et s'élève jusqu'à son bien-aimé.

33. *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco (1323)*, éd. C. Le Brun-Gouanvic, Toronto, 1996, p. 154-155 : « Erat autem deuota supra modum eius oratio, qua sic liber in Deum deuotione mentis ascenderet, quasi nullus pondus carnis contrarium sustineret. Que consueta erat nunquam excitare motum rationi contrarium, qui corpus suum coegerat fieri sub ratione subiectum. Quod non solum ex dictis apparet que de eius humilitate, conuersatione et puritate sunt dicta, sed ex sequentibus, que sunt ueridica attestatione probata. Erat autem precipue deuotus ad sacrosanctum sacramentum altaris, de quo, quia concessum ei fuerat profundius scribere, donatum est ei deuotius celebrare. Cotidie enim unam missam dicebat, nisi eum infirmitas impedisset, et aliam audiebat socii uel alterius, ad quam ut frequentius ministrabat. Consueuerat autem frequentius rapi in missa tante diuotionis affectu ut totus perfunderetur lacrimis, qui tanti sacramenti sacris absorbebatur misteriis et reficiebatur ex donis. Vnde cum semel in conuentu Neapolitano in die dominice passionis, multis militibus astantibus, missam deuotius celebraret, in prosecutione cepti sacri misterii subito uisus est absortus sic ab altitudine sacramenti quasi diuinis uideretur admissus interesse misteriis et Christi hominis affici putaretur ex penis ; quod indicare uidebatur diutina mentis abstractio et inundans perfusio lacrimarum. Quo diutius sic manente, admirati fratres accesserunt, et ipsum tangentes ut prosequeretur sacra misteria, a profunditate qua raptus uidebatur esse misterii excitauerunt. »

34. *Ibid.*, cap. 11, p. 112.

35. Guillaume revient une autre fois sur ce point, voir *ibid.*, cap. 16, p. 123 : « Iste in sponsam Dei sapientiam habere meruit. » (« Il méritait d'avoir la Sagesse de Dieu pour fiancée. »)

Pour autant, le corps joue un rôle : même s'il échappe à la chair, Thomas est submergé de larmes. Pourquoi des larmes ? Dans sa *Somme théologique*, Thomas dit que les larmes sont souvent provoquées par la tristesse mais qu'elles peuvent également jaillir sous l'impulsion d'une sorte de sentiment de tendresse (*affectus teneritudine*)[36]. En outre, Guillaume affirme que les larmes de Thomas, notamment lors de la messe, proviennent moins de sa personne au sens propre que de son identification au Christ. L'expérience extracorporelle de Thomas l'unit à la souffrance du Christ avec une telle intensité que ses propres larmes deviennent celles de son bien-aimé[37]. On a ici un parfait exemple d'« amour d'amitié ».

Aussi Thomas lie-t-il étroitement les émotions au corps. Dans le même temps, son analyse de l'amour stipule qu'un dépassement du corps est possible. Son disciple Guillaume représente les émotions de son héros selon ces deux approches distinctes dans le même passage. D'une part, il veut montrer un Thomas impassible, triomphant de la chair. En ce sens, ailleurs dans son récit, il assure que Thomas était à ce point « absorbé » que souvent il ne ressentait aucune douleur alors que son corps était soumis à une expérience douloureuse[38]. Donc, il pouvait en effet arriver que son saint ne ressentît rien. Et cependant, d'autre part, Guillaume le présente submergé par les larmes, au moment précis où son transport aurait dû être entièrement spirituel.

Remigio de' Girolami, autre disciple de Thomas, parvient lui aussi à une conclusion semblable. Dans un sermon prononcé à l'occasion de la mort de Béatrice d'Anjou, il prêche sur la bonne façon d'exprimer son deuil. Remigio commence par reconnaître une forme d'« amour d'amitié » dans la vie conjugale, au sens où les émotions de l'un des deux époux se reflètent en miroir chez l'autre. Pour autant, Remigio met en garde : un époux ne doit pas être éploré outre mesure à la mort de son épouse. En particulier, il ne doit pas se lamenter avec excès (*modicum plora*) en versant des larmes, en gémissant ou en hurlant de douleur[39]. « Nous devrions rendre grâce à Dieu pour la mort d'une épouse »,

36. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, II-II, q. 82, a. 4, ad 3.

37. La théologie du « sacrifice des larmes » par le croyant durant la messe fut d'abord énoncée par Grégoire le Grand puis développée durant la Réforme grégorienne, voir P. NAGY, « Larmes et eucharistie. Formes du sacrifice en Occident au Moyen Âge central », dans N. BÉRIOU, B. CASEAU et D. RIGAUX éd., *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, Paris, 2009, vol. II, p. 1073-1109.

38. Voir par exemple *Ystoria sancti Thome de Aquino*..., cap. 47, p. 182 : « mentis abstractio ». Voir B. H. ROSENWEIN, « The Mystical Skeleton in the Thomistic Closet : Aquinas's Impassibility », *Journal of Medieval Religious Cultures*, 36/2 (2010), p. 233-246.

39. Pour les textes de référence de REMIGIO DE' GIROLAMI, voir : *Sermo 50*, présenté en texte intégral (latin et traduction italienne) à http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio/8150.htm : « Sermone in morte di Beatrice d'Angiò. (Firenze 1315-1316) » et avec une explication sur les « pleurs excessifs », voir ID., Biblioteca Nazionale di Firenze, Conventi Soppressi D.1.937, 341v-43r : « Plorare vero supra flere addit vocem. Ut dicatur plorare plus quam rorare, id est lacrimari vel

écrit Remigio, « car même si le mariage est un bien, il est cependant préférable et plus bénéfique de vivre sans épouse qu'avec une épouse »[40]. Ainsi, Remigio tente de réprimer les mouvements du corps, même s'il se délecte par ailleurs à décrire avec soin les larmes, les gémissements et les lamentations du deuil.

De toute évidence, la communauté émotionnelle de saint Thomas s'intéresse aux manifestations corporelles qui accompagnent les émotions. À la différence de la cour neustrienne, cette communauté émotionnelle rattache toutes les émotions au corps. Mais elle promulgue une hiérarchie des émotions et donc, par voie de conséquence, elle établit un ordre distinctif dans le champ des expériences corporelles. Au niveau inférieur, on compte les amours qui sont systématiquement ramenées à soi ; ces amours-ci génèrent contractions et expansions, vociférations et sanglots. À un niveau plus élevé, on trouve les amours qui portent l'individu au-delà de lui-même ; ces amours-là conduisent à l'extase qui néanmoins peut encore être enracinée dans la corporéité. Au niveau supérieur, on trouve les amours qui transportent au-delà des sens. Même là encore, une dernière marque corporelle demeure visible : ce sont les larmes seules, dissociées des cris, des sanglots ou de tout autre symptôme corporel. Mais nous allons voir qu'au XIVe siècle une autre communauté émotionnelle pouvait tolérer ces mêmes cris, voire les valoriser.

Les larmes, les cris et les contorsions de douleur de Margery Kempe

Margery Kempe (*ca* 1373-*ca* 1439) dut affronter « le mépris public, des menaces contre sa personne, [...] et même des enquêtes épiscopales visant la qualité de sa foi »[41]. Au premier abord, on ne s'attend pas à la retrouver au cœur d'une communauté émotionnelle. Néanmoins son *Livre* – une autobiographie écrite à la troisième personne qui contient à peu près tout ce que nous savons

qui pluviam scilicet lacrimarum rarum facere scilicet interuptione clamose vocis et singultuum. » (« Pleurer, c'est ajouter la voix aux larmes. Ainsi, on dit qu'une personne pleure plutôt qu'elle verse des larmes quand elle déverse un torrent de larmes entrecoupé par la clameur de ses cris et de ses hoquets. ») Cité dans C. LANSING, *Passion and Order : Restraint of Grief in the Medieval Italian Communes*, Ithaca, 2008, p. 57, n. 28.

40. REMIGIO DE' GIROLAMI, « Sermone in morte di Beatrice d'Angiò... » : « Regratiandum est Deo de morte coniugis, quia licet coniugium sit bonum tamen melius et salubrius est esse sine coniuge quam cum coniuge. »

41. *The Book of Margery Kempe*, éd. et trad. L. STALEY, New York, 2001, p. vii. Pour le texte en vieil anglais, voir http://www.lib.rochester.edu/camelot/teams/tmsmenu.htm#menu [*The Book of Margery Kempe*, L. STALEY éd., Kalamazoo, 1996. Désormais « *Le Livre* en ligne »].

d'elle[42] – ne détaille pas seulement l'opprobre public dont elle fut l'objet, mais également l'admiration d'un groupe de disciples.

Margery Kempe appartenait à une importante famille bourgeoise de la cité de Bishop's Lynn (aujourd'hui King's Lynn), où son père avait occupé à plusieurs reprises la fonction de maire (*mayor*) et plusieurs autres postes édilitaires[43]. À l'âge de vingt ans, elle épousa John Kempe, lui aussi bourgeois de Lynn[44]. Selon son propre témoignage, elle mit au monde quatorze enfants. Jamais elle ne renonça à son mariage pour rejoindre une communauté religieuse, même si par la suite elle et son mari firent vœu d'une vie chaste. Ils vécurent séparément un certain temps puis, lorsque son époux devint trop malade pour rester seul, elle reprit la vie commune afin de prendre soin de lui.

Margery Kempe avait le don d'irriter ses proches, les bourgeois et les paroissiens de Lynn, avec ses postures émotionnelles, en particulier ses irrépressibles sanglots. Contrairement à Marie d'Oignies qui avait obéi aux injonctions du prêtre qui lui demandait de contrôler ses larmes en se retirant à l'abri des regards[45], Margery Kempe demeurait à la vue de tous même lorsqu'on lui demandait de se mettre à l'écart[46]. Elle accueillait comme un bienfait d'être soumise « aux calomnies et aux blasphèmes, aux rumeurs et blâmes du monde ». Un tel traitement représentait « à ses yeux consolation et réconfort » [47].

Méprisée par beaucoup, Margery Kempe était dans le même temps soutenue par « de nombreux et vénérables clercs, archevêques et évêques, docteurs en théologie, bacheliers. Elle s'entretint aussi avec un grand nombre d'ermites

42. Deux documents enregistrent l'entrée de Margeria/Margerie Kempe dans la Guilde de la Trinité de Lynn en 1437-1438. Voir *The Book of Margery Kempe*, éd. S. B. MEECH et H. E. ALLEN, Oxford, 1940, Appendice 3, p. 358-359.

43. Les éléments de preuve sont cités dans *ibid.*, p. 359-362, montrant (p. 359) que « John Brunham [père de Margery] apparaît souvent et avec une visibilité croissante dans les archives de Lynn comme officier public (jurat, chambellan, membre du Parlement, maire, coroner, juge de paix, conseiller de la Guilde de la Trinité) ».

44. *Ibid.*, p. 362-368 : l'identification de John Kempe au mari de Margery dans la documentation est qualifiée de « probable ».

45. JACQUES DE VITRY, *Vita B. Mariae Oigniacensis*, *Acta Sanctorum*, Iun. IV., p. 640 : « Egressa clam ab ecclesia, in loco secreto & ab omnibus remoto se abscondit. » (« Elle quitta l'église discrètement et se retira dans un lieu secret à l'abri des regards. »)

46. Même si elle essaie de rester silencieuse, voir *Le Livre* en ligne : « As sone as sche parceyvyd that sche schulde crye, sche wolde kepyn it in as mech as sche myth that the pepyl schulde not an herd it. » (« Elle faisait tout pour étouffer ses cris, et que n'en soient pas incommodés ceux qui les entendaient. ») Pour la traduction française, voir MARGERY KEMPE, *Le Livre. Une mystique anglaise au temps de l'hérésie lollarde*, trad. D. VIDAL (à partir de l'édition de S. B. Meech et H. E. Allen), Grenoble, 1987, p. 137. [Désormais abrégé en « *Le Livre*, trad. D. VIDAL ».]

47. *Le Livre*, trad. D. VIDAL, préambule, p. 47. *Le Livre* en ligne : « Sche was so usyd to be slawndred and repreved, to be cheden and rebuked of the world... that it was to her in a maner of solas and comfort ».

[...]. Et tous ceux à qui elle s'ouvrit de ses secrets dirent qu'il lui fallait aimer Notre Seigneur, pour la grâce qu'Il lui témoignait, lui conseillèrent de suivre ses penchants et inclinations, et d'avoir l'assurance qu'ils procédaient du Saint-Esprit, non de l'esprit du mal[48] ».

Il apparaît donc que Margery Kempe n'appartenait pas à la communauté émotionnelle dominante de ses contemporains mais plutôt à une communauté marginale. Les normes émotionnelles de cette communauté n'en sont pas moins précieuses pour l'historien[49]. L'absence totale d'inhibition de Margery Kempe dans l'expression corporelle de l'émotion indique que nous sommes devant le modèle le plus radical de connexion entre le corps et les émotions parmi les exemples envisagés ici.

Le « texte représentatif » que nous avons choisi est un extrait du *Livre* de Margery qui relate ses expériences dans l'église du Saint-Sépulcre à Jérusalem :

> Les moines levèrent alors une croix et guidèrent les pèlerins de l'un à l'autre lieu où notre Seigneur avait souffert son martyre et sa Passion, chacun, homme et femme, portant un cierge à la main. Et les moines toujours, tandis qu'ils avançaient, leur disaient ce qu'en chaque lieu notre Seigneur avait souffert. La créature [Margery] pleurait et sanglotait avec autant de violence que si elle avait vu de ses yeux de chair notre Seigneur souffrant à l'instant même de la Passion. Devant elle, en son âme, elle le vit en contemplation réellement, et fut envahie de pitié. Quand ils gravirent le Mont du Calvaire, elle s'écroula, incapable de rester debout ni de s'agenouiller. Elle roula à terre, corps disloqué, bras étalés, poussant des hurlements terribles, comme si son cœur s'était brisé. Car dans la cité de son âme, elle voyait cette réalité toute sensible : notre Seigneur mis en croix. Sous ses yeux elle entendait et voyait, de vue spirituelle, notre Dame en affliction, et saint Jean, Marie-Madeleine, et tant d'autres, qui aimèrent notre Seigneur.
>
> Tant de pitié elle éprouva, tant de douleur, en voyant les tourments de notre Seigneur, qu'elle ne pouvait s'empêcher de crier et de hurler, dût-elle en mourir. Et ce fut là le premier cri qu'elle eût jamais crié en contemplation. Et cette sorte de cri dura longtemps après. Jamais personne n'eut ainsi pu crier. Elle en souffrit mépris et blâme, grandement. Si terribles et prodigieux ses cris, que l'on en fut

48. *Le Livre*, trad. D. Vidal, préambule, p. 48. *Le Livre* en ligne : « many worshepful clerkys, bothe archebysshopys and bysshoppys, doctowrs of dyvynyté and bachelers also. Sche spak also wyth many ankrys... And thei alle that sche schewed hyr secretys unto seyd sche was mech bownde to loven ower Lord for the grace that he schewyd unto hyr and cownseld hyr to folwyn hyr mevynggys and hyr steringgys and trustly belevyn it weren of the Holy Gost and of noon evyl spyryt. »

49. Concernant d'autres membres probables de cette même communauté, voir en particulier D. S. Ellis, « Margery Kempe and King's Lynn », dans S. J. McEntire éd., *Margery Kempe : A Book of Essays*, New York, 1992, p. 139-163, et J. Wilson, « Communities of Dissent : The Secular and Ecclesiastical Communities of Margery Kempe's *Book* », dans D. Watt éd., *Medieval Women in their Communities*, Toronto, 1997, p. 155-185.

épouvanté, hormis ceux qui les avaient déjà entendus et savaient la raison. Et si souvent elle en poussait, que son corps en était accablé de faiblesse[50].

On voit que chaque ressenti de Margery s'accompagne de mouvements corporels extravagants. Lorsqu'elle entend les frères évoquer le martyre du Christ, elle éclate en sanglots et crie. À la vue du Golgotha, elle tombe à terre et se tord de douleur, hurle, sent son cœur pour ainsi dire éclater. Comme elle contemple en pensée la douleur de ceux qui assistèrent à la Passion du Christ ainsi que ses propres souffrances, elle n'éprouve pas seulement à son tour douleur et compassion, elle se met à pleurer et à hurler. Ces spasmes semblent s'être calmés au bout d'un certain temps, il reste qu'une décennie durant Margery Kempe connaîtra ces crises de hurlements qui étaient accompagnées d'une sensation envahissante de faiblesse corporelle[51].

Le corps émotionnel de Margery Kempe est tellement excessif qu'on n'a pas manqué d'en faire une malade psychotique, épileptique ou hystérique[52]. Cependant, Emily Huber, parmi d'autres, insiste pour rappeler que l'affectivité de Margery n'était guère différente de celle d'autres mystiques et ascètes de son temps[53]. De plus, comme je l'ai dit, elle n'était pas dépourvue de soutiens

50. *Le Livre*, trad. D. VIDAL, I, ch. 28, p. 136-137. *Le Livre* en ligne: «Than the frerys lyftyd up a cros and led the pylgrimys abowte fro on place to an other wher owyr Lord had sufferyd hys peynys and hys passyons, every man and woman beryng a wax candel in her hand. And the frerys alwey, as thei went abowte, teld hem what owyr Lord sufferyd in every place. And the forseyd creatur wept and sobbyd so plentyuowsly as thow sche had seyn owyr Lordwyth hir bodyly ey sufferyng hys Passyon at that tyme. Befor hir in hyr sowle sche saw hym veryly be contemplacyon, and that cawsyd hir to have compassyon. And whan thei cam up onto the Mownt of Calvarye sche fel down that sche mygth not stondyn ne knelyn but walwyd and wrestyd wyth hir body, spredyng hlr armys abrode, and cryed wyth a lowde voys as thow hir hert schulde a brostyn asundyr, for in the cité of hir sowle sche saw veryly and freschly how owyr Lord was crucifyed. Beforn hir face sche herd and saw in hir gostly sygth the mornyng of owyr Lady, of Sen John and Mary Mawdelyn, and of many other that lovyd owyr Lord. And sche had so gret compassyon and so gret peyn to se owyr Lordys peyn that sche myt not kepe hirself fro krying and roryng thow sche schuld a be ded therfor. And this was the fyrst cry that evyr sche cryed in any contemplacyon. And this maner of crying enduryd many yerys aftyr this tyme for owt that any man myt do, and therfor sufferyd sche mych despyte and mech reprefe. The cryeng was so lowde and so wondyrful that it made the pepyl astoynd les than thei had herd it beforn and er ellys that thei knew the cawse of the crying. And sche had hem so oftyntymes that thei madyn hir ryth weyke in hir bodyly myghtys.»

51. *Le Livre*, trad. D. VIDAL, I, ch. 57, p. 233: «Ces hurlements durèrent dix ans». *Le Livre* en ligne: «And this maner of crying enduryd the terme of ten yer.»

52. La littérature sur ces diagnostics est citée par E. R. HUBER, «For Y am sorwe, and sorwe ys Y», *Melancholy, Despair, and Pathology in Middle English Literature* (Ph. D. diss., University of Rochester, 2008), p. 176-179.

53. *Ibid.* En complément, voir C. W. BYNUM, «The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages», dans M. FEHER avec R. NADDAFF et N. TAZI éd., *Fragments for a History of the Human Body, Part One*, New York, 1989, p. 161-219. C. W. BYNUM souligne (p. 162) que

ni d'admirateurs. Même si nous n'entendons pas *leurs* propres cris, on peut considérer qu'ils partageaient sa façon de considérer si intensément les souffrances du Christ tout comme ils adhéraient aux modes d'expression de sa douleur et de sa compassion. Cette voie n'est pas sans lien avec les vues d'un Thomas d'Aquin sur les rapports corps/âme, mais on ne retrouve rien ici de l'ambivalence de la communauté de Thomas concernant la participation de la chair. Margery ne recherchait pas ces spasmes et ces crises de larmes qui l'accablaient « sans que personne ne pût rien y faire »[54]. Pour autant, ces moments lui étaient doux : « Jamais ses cris n'advenaient sans qu'elle eût connu dévotion très douce et profonde contemplation[55]. » Même l'opprobre public lui était doux : « C'était à ses yeux quelque consolation et réconfort, que de souffrir ces maux pour l'amour de Dieu[56]. » Ainsi, c'est l'intégralité de la séquence qui est approuvée, à la fois intellectuellement et émotionnellement, par Margery mais aussi – et je plaide en ce sens – par sa communauté émotionnelle, depuis le sentiment intérieur – amour de Dieu, compassion – jusqu'aux manifestations extérieures – hurlements, rejet social.

Contextes

Jusqu'ici nous avons laissé de côté le contexte d'ensemble de ces trois communautés émotionnelles. Bien entendu, ces contextes sont cruciaux si nous voulons apprécier à leur juste place ces trois exemples. Il ne sera possible ici que d'esquisser la discussion.

Les communautés émotionnelles existent à l'intérieur de cadres plus vastes, dans des sociétés où plusieurs d'entre elles, voire un grand nombre, peuvent cohabiter. Il convient d'imaginer alors un grand cercle à l'intérieur duquel sont disposés des cercles plus petits : certains d'entre eux se recoupent partiellement, d'autres mordent quelque peu à l'extérieur du cercle le plus

« la spiritualité féminine durant [la période 1200-1500] a été particulièrement somatique ». Il est probable que l'exhibitionnisme émotionnel de Margery Kempe ait été plus mal vu à son époque que précédemment en raison de la suspicion croissante de la part des hommes d'Église pour qui ce genre de comportement était l'indice d'une possession démoniaque. Voir N. Caciola, *Discerning Spirits : Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca, 2003. D'ailleurs, Margery fut accusée d'être lollarde.

54. *Le Livre*, trad. D. Vidal, I, ch. 28, p. 136. Traduction modifiée. *Le Livre* en ligne : « for owt that any man myt do. »

55. *Le Livre*, trad. D. Vidal, I, ch. 28, p. 137. *Le Livre* en ligne : « And thei come nevyr wythowtyn passyng gret swetnesse of devocyon and hey contemplacyon. »

56. *Le Livre*, trad. D. Vidal, préambule, p. 47. *Le Livre* en ligne (après l'évocation de réprimandes publiques) : « It was to her in a maner of solas and comfort whan sche sufferyd any dysese for the lofe of God. »

important. Pour la période que nous avons considérée ici, le cercle le plus étendu représente les valeurs et les normes de l'Occident chrétien dans leur évolution, qui prend la forme d'une «Chrétienté» consciente d'elle-même à partir du XIIe siècle[57]. À l'intérieur de ce cercle étendu, on retrouve les groupes que nous avons pris en compte ici : les hommes de foi de la cour neustrienne, des prêtres dominicains, une mystique laïque et ses soutiens. En revanche, le cercle des communautés juives par exemple devrait être placé partiellement à l'extérieur de l'ensemble le plus vaste[58]. Les communautés paysannes également se retrouveraient probablement en partie au-delà de cette circonférence[59], tandis que la majeure partie de la communauté (ou des communautés) seigneuriale(s) serait incluse[60]. On pourrait envisager de la même façon les émotions «au cœur de la cité»[61].

Les exemples abordés ici sont loin d'épuiser la diversité des communautés émotionnelles, y compris pour chacune des périodes considérées. Nous pouvons entrevoir (très succinctement en raison de la rareté des sources) une deuxième

57. Sur les frontières mentales de cette Chrétienté, voir D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, 2000².

58. Partiellement, mais non en totalité. Sur l'influence de certains aspects de la culture de la Chrétienté sur les communautés juives, voir I. G. MARCUS, *Rituals of Childhood : Jewish Acculturation in Medieval Europe*, New Haven, 1996 ; L. GARCIA-BALLESTER, L. FERRE et E. FELIU, «Jewish Appreciation of Fourteenth-Century Scholastic Medicine», *Osiris*, 2de sér. 6 (1990), p. 85-117 ; E. S. HOROWITZ, *Reckless Rites : Purim and the Legacy of Jewish Violence*, Princeton, 2006. Voir aussi S. EINBINDER, compte rendu de I. YUVAL, *Two Nations in Your Womb : Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, *Speculum*, 82/3 (2007), p. 780-781 : «Une vue plus large doit [...] tenir compte des moments de synthèse et de production culturelle [commune], des moments d'interaction quotidienne, même furtifs, entre voisins, clients, et peut-être amis». Sur ce sujet, voir F. H. MITILINEOS, *English* Convivencia *: Aspects of Christian-Jewish Cooperation in Medieval England, 1189-1290*, Ph.D. diss., Loyola University Chicago, 2009. Je remercie Susan Einbinder de m'avoir signalé la plupart de ces références.

59. P. FREEDMAN, «Peasant Anger in the Late Middle Ages», dans B. H. ROSENWEIN éd., *Anger's Past : The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Ithaca, 1998, chap. 8, montre bien que nos connaissances sur les émotions paysannes découlent largement des représentations de l'élite. Là où elles ont été directement exprimées, ce fut en termes pieux, parfaitement en conformité avec les normes du cercle de la Chrétienté.

60. Voir par exemple S. D. WHITE, «The Politics of Anger», dans *Anger's Past...*, chap. 6, qui montre que les normes de la colère, et des émotions afférentes, sont assez distinctes (bien que pas complètement) dans les cercles seigneuriaux laïcs des normes de l'élite religieuse à la même période. D'un autre côté, les conceptions de l'amour sont très proches, voir C. BALADIER, *Érôs au Moyen Âge. Amour, désir et* «delectatio morosa», Paris, 1999.

61. Voir par exemple les considérations sur les émotions des Brugeois au milieu du XVe siècle dans J. DUMOLYN et É. LECUPPRE-DESJARDIN, « Propagande et sensibilité : la fibre émotionnelle au cœur des luttes politiques et sociales dans les villes des anciens Pays-Bas bourguignons. L'exemple de la révolte brugeoise de 1436-1438 », dans É. LECUPPRE-DESJARDIN et A.-L. VAN BRUAENE éd., *Emotions in the Heart of the City (14th-16th century)*, Turnhout, 2005, p. 41-62.

communauté émotionnelle au VIIe siècle dans la lettre de Bertegisèle qui use explicitement d'expressions d'affection et d'amour[62]. Il est plus aisé d'identifier des groupes alternatifs pour le XIIIe siècle où l'état des sources est nettement plus favorable. Là, à l'intérieur du cercle dominant de la Chrétienté, on peut observer une rivalité entre les dominicains et les franciscains qui valorisent fortement une dévotion charnelle[63], ou encore les mystiques dont les extases sont rendues par des métaphores physiques et érotiques[64]. Les normes émotionnelles et corporelles qui prévalent chez Margery Kempe reprennent les modèles d'abord élaborés par les franciscains et les mystiques mais elles font également écho à la théâtralisation de la vie politique au XVe siècle qui est un élément de contexte important à prendre en compte[65].

Les évolutions d'une communauté émotionnelle à l'autre que nous avons suivies dans cet article montrent une orientation, depuis le refus, parfois dédaigneux, d'une expression émotionnelle qui passe par le corps, vers une timide acceptation, jusqu'à une intégration pleine et entière. Doit-on y voir un effet propre aux groupes particuliers qui ont été considérés ici, ou bien cette trame renvoie-t-elle à un phénomène de plus grande ampleur ? Cela semble être le cas. Ce n'est pas pour autant révélateur d'un « progrès » en marche dans l'histoire de l'Occident, depuis un rejet du corps vers son intégration enthousiaste. À l'époque victorienne par exemple, on le sait, le corps sera de nouveau rejeté[66]. L'orientation perceptible dans les sources médiévales s'explique assurément par tout un ensemble de facteurs. Je n'en citerai qu'un : l'influence grandissante des couches bourgeoises et de leurs normes. Les pratiques émotionnelles et

62. Voir *supra*, n. 15.

63. Voir THOMAS DE CELANO, *Vita prima S. Francisci Assisiensis*, S. Bonaventure College éd., Florence, 1926, II, III, 94, p. 102, où François, lors de la vision au mont Alverne, se sent tour à tour triste (*tristis*) et gai (*laetus*), avant de voir les marques des clous de la crucifixion apparaître sur ses mains et ses pieds.

64. Voir l'étude de référence de C. W. BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast : The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley, 1987. Depuis, la littérature sur les rapports entre corps et religion a prospéré. La problématique du corps et des émotions est distincte mais les deux sujets demeurent étroitement liés.

65. Voir P. ARNADE, *Realms of Ritual : Burgundian Ceremony and Civic Life in Late Medieval Ghent*, Ithaca, 1996 ; D. NICHOLAS, « In the Pit of the Burgundian Theater State : Urban Traditions and Princely Ambitions in Ghent, 1360-1420 », dans B. A. HANAWALT et K. L. REYERSON éd., *City and Spectacle in Medieval Europe*, Minneapolis-Londres, 1994, p. 271-295 ; K. M. PHILLIPS, « The Invisible Man : Body and Ritual in a Fifteenth-Century Noble Household », *Journal of Medieval History*, 31 (2005), p. 143-162.

66. Voir P. N. STEARNS, *American Cool : Constructing a Twentieth-Century Emotional Style*, New York, 1994, p. 66 : « [À l'ère victorienne], les représentations nouvelles du corps avaient séparé les émotions de leur fonction somatique bien plus qu'elles ne l'avaient été dans les conceptions traditionnelles et qu'elles ne le seraient de nouveau au XXe siècle » ; voir aussi plus loin, p. 67-68.

dévotionnelles de la classe bourgeoise valorisent le corps dans la relation sociale. Le père de saint François était un marchand, les mystiques béguines étaient issues des milieux urbains du nord de l'Europe, Margery Kempe appartenait à une famille bourgeoise.

Cela dit, Margery Kempe dut également affronter le mépris de certains membres de son milieu. Cela remet-il en cause pour autant l'idée que les valeurs bourgeoises s'imposent ? Il est important de rappeler qu'on ne saurait envisager l'existence d'une seule communauté émotionnelle bourgeoise. Il faudrait sans doute en concevoir plusieurs, lesquelles auraient néanmoins certaines caractéristiques communes. En outre, les normes tendent également à évoluer à mesure que la théorie médicale commence à dominer les conceptions des passions[67]. De même, l'Église en vient peu à peu à reconnaître une inspiration démoniaque plutôt que divine dans la mystique féminine[68]. Également, une expression émotionnelle plus intime se développe dans certains groupes issus des milieux urbains, comme on le voit par exemple dans la *devotio moderna*[69]. Au XVIe siècle, le corps sera un corps médicalisé, perçu non comme il l'est de nos jours, à savoir un site de consommation et de production[70], mais plutôt comme un chaudron d'esprits et d'humeurs. Ainsi, on entrevoit encore d'autres modes de l'incorporation de l'émotion qui se démarquent de la corporéité médiévale même s'ils prennent appui sur celle-ci.

Quelle est la signification de ces différences dans l'usage et la conception du corps pour l'*expérience* de l'émotion ? Comment appréhender la vie émotionnelle d'une communauté en sachant que les hommes de la cour de Neustrie valorisaient une dissociation du corps et de l'émotion, que les disciples de Thomas d'Aquin faisaient une place même timide au corps, ou que Margery Kempe puisait dans ses cris et ses larmes intarissables un sentiment de douceur ? Ressentaient-ils tous les mêmes émotions universelles ? On peut en douter fortement. Les émotions ne sont pas des entités objectives qui ne feraient que se manifester de diverses façons suivant la diversité des lieux mais elles sont le fruit d'évaluations socialement déterminées. Ces évaluations façonnent les émotions, leurs modalités d'expression mais aussi – je plaide en ce sens – la

67. Voir P. Baseotto, « Exploring the Humoral Self: Elizabethan and Early Stuart Churchmen and Galenic Medicine », dans *Perspectives on the Language and Culture of Science*, à paraître.

68. Voir D. Elliott, *Proving Women : Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*, Princeton, 2004 ; N. Caciola, *Discerning Spirits...*

69. Voir J. Van Engen, *Sisters and Brothers of the Common Life : The* Devotio Moderna *and the World of the Later Middle Ages*, Philadelphie, 2008.

70. Voir O. E. Dror, « Creating the Emotional Body : Confusion, Possibilities, and Knowledge », dans P. N. Stearns et J. Lewis éd., *An Emotional History of the United States*, New York, 1998, chap. 9.

manière dont elles sont ressenties. L'amour devait être ressenti différemment lorsque ses manifestations corporelles étaient empêchées et dévalorisées ou bien lorsqu'il était vécu comme transcendant le corps. Et il devait être vécu encore différemment lorsque ce même amour produisait hurlements et spasmes corporels. J'espère avoir montré dans cet article que la relation entre l'émotion et le corps n'est ni obligatoire ni invariable mais qu'elle dépend des normes et des besoins en matière d'expression à l'intérieur de chaque communauté émotionnelle.

Barbara H. Rosenwein – Loyola University, Department of History, 1032 W. Sheridan Road, Chicago, IL 60660, États-Unis

Les communautés émotionnelles et le corps

Il y a longtemps Alain de Lille affirmait que les gestes et les expressions faciales des émotions étaient des fenêtres ouvertes sur la « disposition intérieure » d'une personne, tandis que de nos jours Paul Ekman soutient que certaines expressions faciales constituent des « émotions basiques ». Cependant, comme cet article le montre, en réalité le lien entre le corps et les émotions est (et demeure) extrêmement divers. L'article aborde les émotions dans le contexte des « communautés émotionnelles » – des groupes sociaux à l'intérieur desquels les individus sont animés par des intérêts, des valeurs et des styles émotionnels communs ou semblables. Les communautés émotionnelles intègrent (ou n'intègrent pas) le corps dans l'expression de l'émotion de différentes manières. Ce constat est illustré par trois exemples médiévaux. À la cour mérovingienne de Neustrie au VIIe siècle, les émotions étaient rarement incarnées. Au contraire, pour Thomas d'Aquin et ses disciples au XIIIe siècle, les émotions étaient explicitement associées au corps et aux changements somatiques. Mais cependant, pour ce groupe de dominicains, les émotions pouvaient, si elles étaient orientées de façon appropriée, transcender le corps. Enfin, Margery Kempe et ses semblables usaient de leur corps en manifestant leurs émotions de façon dramatique, par des hurlements, des larmes ou des contorsions de douleur. L'article se clôt en suggérant que ces variations dans les modalités d'incorporation permettent de questionner la conception d'émotions « universelles ».

Communautés émotionnelles – Margery Kempe – Mérovingiens – Neustrie – Thomas d'Aquin.

Emotional Communities and the Body

Alain de Lille long ago proclaimed that gestures and facial expressions were windows onto a person's « internal disposition », while today Paul Ekman claims that certain facial expressions represent « basic emotions ». However, as this paper argues, in fact the association between the body and emotion is (and remains) highly variable. The paper treats emotions within the context of « emotional communities » – social groups within which people are animated by common or similar interests, values, and emotional styles. Emotional communities have different ways of incorporating (or not) the body in emotional expression. This point is exemplified by three medieval examples. At the seventh-century Merovingian court in Neustria, emotions were rarely embodied. By contrast, for Thomas Aquinas and his disciples in the thirteenth century, emotions were clearly associated with the body and somatic changes. Even so, for this group of Dominicans, emotions could, if properly directed, transcend the body. Finally, Margery Kempe and others of her ilk employed their bodies in dramatic expressions of feeling *via* roars, tears, and writhing. The paper ends by suggesting that these variations in embodiment help challenge the view of « universal » emotions.

Emotional communities – Margery Kempe – Merovingians – Neustria – Thomas Aquinas.

Médiévales 61, automne 2011, p. 77-96

Damien BOQUET

AMOURS, CASTRATION ET MIRACLE AU COUVENT DE WATTON : ÉVALUATION ÉMOTIONNELLE D'UN CRIME D'HONNEUR MONASTIQUE (V. 1165)

Au milieu des années 1160, Gilbert de Sempringham (1189) se rendit au monastère cistercien de Rievaulx dans le Yorkshire pour demander à son ami l'abbé Aelred (1167) de l'aider à mettre fin à un scandale qui ébranlait le couvent de Watton, situé non loin de là. À son retour de Watton, Aelred écrivit une longue lettre à un destinataire lointain et anonyme dans laquelle il exposait la série des événements et leur dénouement miraculeux [1].

Henri Murdac, au temps où il était archevêque d'York – entre 1147 et 1153 – avait confié une fillette âgée de quatre ans à Watton, monastère double fondé vers 1150 qui accueillait, selon les principes d'organisation voulus par Gilbert de Sempringham, une communauté de nonnes et une communauté de chanoines, ainsi que des sœurs et des frères convers. Parvenue à l'adolescence, la jeune oblate s'éprit d'un frère et les deux amants nouèrent quelque temps une idylle secrète. Apprenant qu'elle était enceinte, le frère s'enfuit et le scandale devint public. Les nonnes furieuses molestèrent la sœur coupable et la maintinrent enchaînée dans une cellule. Lorsqu'elles se rendirent compte que la jeune fille était enceinte, elles redoublèrent de mauvais traitements si bien, dit Aelred, qu'on craignit pour la vie du fœtus. Gilbert, considérant probablement que seul le châtiment du coupable pouvait mettre un terme au trouble des sœurs, imagina alors un stratagème. Ayant appris qu'un lieu de rendez-vous avait été convenu entre les deux amants, il y envoya plusieurs moines du couvent dont l'un travesti pour tromper la méfiance du fuyard. Le frère fut capturé, roué de coups puis ramené au monastère où il fut livré à la vindicte des nonnes. Celles-ci

1. *De sanctimoniali de Watton*, *PL* 195, col. 789-796. Il existe un unique manuscrit de la lettre (Cambridge, Corpus Christi College, 139, XIIe siècle, f° 147r°-149v°).

introduisirent la future mère et la forcèrent à émasculer de ses propres mains son amant avant de lui fourrer les testicules sanguinolents dans la bouche. Le frère mutilé fut rendu à la communauté masculine – il semble avoir survécu – tandis que la pauvre fille était remise dans sa cellule. Alors que les nonnes se préparaient à l'accouchement, l'archevêque défunt apparut en songe deux nuits de suite à la jeune femme : la première, il l'enjoignit à la prière et à la confession, et la seconde, elle vit des femmes, suivies par l'archevêque, emporter son bébé. À son réveil l'enfant avait disparu. Les sœurs effrayées commencèrent par accuser la mère d'avoir tué son enfant mais, après avoir constaté par elles-mêmes l'absence de toute trace physiologique de l'accouchement, elles finirent par croire le récit de la prisonnière. Elles en référèrent alors au chef de la congrégation. Avant qu'il n'arrive à Watton, la recluse bénéficia d'une nouvelle intervention miraculeuse : des envoyés de Dieu vinrent la libérer d'une des deux entraves qui enserraient ses pieds. Au petit matin, les sœurs ne purent que se rendre à l'évidence. Gilbert de Sempringham en appela au témoignage d'Aelred qui, une fois sur place, confirma le miracle et donc le retour en grâce du monastère. Quelque temps après son retour à Rievaulx, Aelred reçut une lettre de Gilbert qui lui apprit que la seconde entrave était tombée elle aussi, ce qu'Aelred interpréta comme le signe que la jeune nonne avait été pardonnée.

Les trois phases de ce récit (la liaison amoureuse, la vengeance et la série d'interventions miraculeuses) forment pour Aelred la matière du « réel » avec laquelle il doit composer[2]. L'abbé hérite d'un événement qui possède sa propre causalité : la découverte de la liaison entre les deux jeunes gens a entraîné la vengeance des nonnes qui a elle-même préparé les conditions du miracle. Lorsque Aelred est sollicité par Gilbert, c'est non seulement pour positionner cette trame événementielle vers l'issue miraculeuse, mais aussi pour lever les accusations inhérentes aux différentes phases du récit. Ainsi, l'abbé de Rievaulx doit se faire l'avocat de trois thèses. En premier lieu, toutes les précautions

2. Sur cet épisode, voir en priorité G. Constable, « Aelred of Rievaulx and the Nun of Watton : An Episode in the Early History of the Gilbertine Order », dans D. Baker éd., *Medieval Women*, Oxford, 1978, p. 205-226. À compléter par S. Elkins, *Holy Women of Twelfth-Century England*, Chapell Hill-Londres, 1988, p. 106-111 ; B. Golding, *Gilbert of Sempringham and the Gilbertine Order*, ca *1130*-ca *1300*, Oxford, 1995, p. 33-38 ; E. Freeman, « Nuns in the Public Sphere : Aelred of Rievaulx's *De sanctimoniali de Watton* and the Gendering of Authority », *Comitatus*, 27 (1996), p. 55-80 ; S. Salih, « Monstrous Virginity : Framing the Nun of Watton », *Mediaevalia*, 20 (1997), p. 49-72 ; P. G. Schmidt, « Die Nonne von Watton : *Amor illicitus, Apostasia, Miraculum* », dans M. Thumser, A. Wenz-Haubfleisch et P. Wiegand éd., *Studien zur Geschichte des Mittelalters. Jürgen Petersohn zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, 2000, p. 122-128 ; Aelred of Rievaulx, *The Lives of the Northern Saints*, Kalamazoo, 2006, introduction par M. L. Dutton, p. 20-26, traduction américaine de la lettre par J. P. Freeland, p. 109-122. Traduction française partielle dans J. Boswell, *Au bon cœur des inconnus. Les enfants abandonnés de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 1993, p. 320-328.

avaient été prises par Gilbert pour garantir la clôture féminine si bien que ni le chef de la congrégation ni la communauté conventuelle ne peuvent être tenus pour responsables de cette fâcheuse affaire. Ensuite, la castration de l'amant est une vengeance légitime en pareilles circonstances. Enfin, le miracle lève tout soupçon d'infanticide et manifeste le retour en grâce du monastère.

Le propos de cet article est de montrer que les émotions narrativisées qui accompagnent les violences exercées contre les corps des trois victimes (corps de l'amant roué de coups puis mutilé, corps de la nonne exhibé, fouetté et entravé et corps du fœtus molesté) sont moins l'écume sulfureuse du scandale que la clé de son apaisement. Pour conduire cette analyse, je procéderai en trois moments qui sont aussi à mes yeux les étapes d'une intégration progressive de la matière émotionnelle dans un questionnement historique global. Après avoir défini les enjeux politiques de cet épisode dans le contexte de crise que traverse l'ordre gilbertin au milieu des années 1160, j'expliciterai les faiblesses de la défense d'Aelred sur les trois thèses qui constituent la trame visible de l'argumentation. Pour autant, l'abbé se donne les moyens de remplir la mission que son ami Gilbert lui a confiée. Je montrerai alors comment Aelred s'appuie sur la rationalité morale des émotions des nonnes pour pallier ces failles et offrir ainsi un scénario à la fois cohérent et légitime à ce qui se présente au départ comme un enchaînement d'événements hautement problématiques.

Les raisons d'un soutien : amitiés personnelles et solidarités monastiques

Quand Gilbert requiert l'appui d'Aelred, l'affaire initiale a déjà trouvé sa solution : les nonnes ont lavé l'affront et le problème de l'enfant a été résolu par le miracle. Mais le scandale n'est pas éteint pour autant, peut-être même a-t-il été attisé par les circonstances de la vengeance. Plus largement, il convient de rapporter cet épisode dramatique au climat houleux que connaît l'ordre gilbertin au milieu des années 1160. On est alors aux portes d'une grave crise causée par la contestation de frères convers qui dénoncent auprès du pape, en 1164-1165, la tutelle excessive qu'exercent sur eux les communautés de chanoines ainsi qu'un certain nombre de scandales[3]. Alexandre III confie à Thomas Becket (tous deux sont alors exilés en France) le soin d'enquêter. L'archevêque envoie une première lettre à Gilbert en 1165 dans laquelle il lui demande des comptes sur les scandales

3. Sur la révolte des frères convers, voir R. FOREVILLE, « La crise de l'ordre de Sempringham au XIIe siècle. Nouvelle approche du dossier des frères lais », dans R. ALLEN BROWN éd., *Anglo-Norman Studies VI. Proceedings of the Battle Conference 1983*, Woodbridge, 1984, p. 39-57 ; R. FOREVILLE et G. KEIR éd., *The Book of Saint Gilbert*, Oxford, 1987, p. LIV-LXII et B. GOLDING, *Gilbert of Sempringham...*, p. 40-51.

touchant certains couvents[4]. Il semble que Gilbert n'ait jamais reçu cette missive. Une seconde suivra en 1166[5] avant qu'une enquête soit officiellement diligentée par Alexandre III de retour à Rome. Nul doute que l'affaire de Watton fasse partie de ces scandales dénoncés par les frères convers et relayés par Thomas Becket. Dans ce contexte, on peut envisager que le destinataire lointain d'Aelred (*longe ab his partibus remoto maxime*) soit Thomas Becket lui-même, alors réfugié au monastère cistercien de Pontigny[6]. Dès 1166, l'évêque de Norwich Guillaume, qui mène l'enquête pontificale pour les maisons doubles du diocèse de Lincoln, se fait l'écho à son tour des scandales qui ont résulté de la promiscuité entre les chanoines et les moniales dans l'église[7]. Il recommande que les frères convers n'assistent plus aux matines dans l'église des moniales et que seuls deux ou trois chanoines assurent les messes solennelles. À la même période, en 1166-1167, l'archevêque d'York, Roger de Pont-l'Évêque, dirige l'enquête sur Watton : il ne signale alors aucun scandale mais réitère l'injonction de séparation des chanoines et des nonnes[8]. Ces réticences ne sont pas nouvelles. Depuis longtemps déjà, les cisterciens faisaient preuve de défiance à l'encontre des monastères doubles. En 1147, le chapitre général de Cîteaux avait rejeté la requête de Gilbert demandant à ce que des moines cisterciens encadrent la vie religieuse des moniales. C'est d'ailleurs à la suite de ce refus qu'il avait décidé d'adjoindre des communautés de chanoines pour administrer les couvents féminins.

Pourquoi Aelred accepte-t-il de prendre la défense d'un monastère dont l'organisation même allait à rebours des choix cisterciens ? En premier lieu parce qu'il reste fidèle à ses amitiés, y compris au-delà de la mort pour ce qui concerne Henri Murdac, ancien abbé de Fountains qu'Aelred avait déjà soutenu au temps de son élection controversée au siège archiépiscopal d'York en 1147. Surtout, il y a la fidélité qui le lie à Gilbert de Sempringham. Les deux hommes se sont probablement connus dans le Lincolnshire entre 1143 et 1147, quand Aelred était abbé de Revesby, une fondation de Rievaulx située non loin de Sempringham et

4. *The Book of Saint Gilbert*, p. 346 : « Pervenerunt autem ad aures domini pape, pervenerunt et ad nos, quedam maxima scandala, que et ab ordine, et a domibus ordinis vestri, oborta sunt, que etiam per maximam orbis partem ignominiose sunt divulgata. »

5. Ces deux lettres sont éditées en appendice dans *The Book of Saint Gilbert*, p. 346-348.

6. Ce qui conduit à dater la lettre de 1165-1166.

7. *The Book of Saint Gilbert*, p. 136-138 : « Quod autem sanctitati vestre suggestum audivimus, canonicos cum monialibus in una ecclesia commorari, et inde plurima scandala suboriri... »

8. Voir les deux lettres de Roger, datées de 1166-1167, dans *The Book of Saint Gilbert*, p. 150-152. Comme en écho au plaidoyer d'Aelred, Roger insiste sur la bonne réputation de Watton : « ut fama publica est, honeste habitant » (p. 150). Roger ajoute que, contrairement aux accusations, Gilbert n'a fait emprisonner aucun frère à Watton. S'il fait référence à la présente affaire, *stricto sensu*, il a raison, puisque c'est une moniale qui a été emprisonnée et que le frère convers a subi un autre châtiment que la prison.

de Haverholme[9], à moins que leur rencontre ne soit plus ancienne encore[10]. Dans un sermon, Aelred loue Gilbert mais aussi les nonnes de son ordre, peut-être celles de Watton, pour les grâces de leur chasteté (*pudicitia*)[11]. En outre, depuis sa fondation, Watton a conservé des liens étroits avec les cisterciens du Yorkshire : avec Rievaulx mais aussi avec Meaux, une fondation de Fountains, située non loin de Watton. En 1160, le premier abbé de Meaux, Adam, résigna sa charge et se fit reclus à Watton durant sept années, ce qui signifie qu'il était probablement sur place au moment où Aelred visita le couvent[12]. En outre, ce sont les mêmes familles aristocratiques qui font des donations à ces différents monastères du Yorkshire. Le fondateur laïc de Watton, Eustache FitzJohn, était très proche de Walter Espec, premier bienfaiteur de Rievaulx. Son fils, Guillaume de Vescy, fait lui-même partie des bienfaiteurs de Rievaulx tandis que le protecteur du monastère cistercien au début des années 1160, Robert Ier de Ros, se retrouve témoin d'une donation à Meaux et de la confirmation des biens de Watton par Guillaume de Vescy[13].

Ainsi, il existe au milieu du XIIe siècle, au-delà des tensions et des divergences, une grande proximité entre ces communautés féminines et le monachisme cistercien, surtout dans le Yorkshire où les couvents gilbertins s'inspirent d'emblée des pratiques cisterciennes[14]. En accédant à la requête de Gilbert de Sempringham, d'abord en se rendant sur place pour constater publiquement le miracle puis en rédigeant cette lettre-plaidoyer, Aelred assume ses obligations, sur un plan personnel par amitié pour Henri Murdac et Gilbert, et sur un plan collectif comme abbé d'un grand monastère qui vit en communauté de destin avec un couvent féminin comme Watton.

Cependant certains indices permettent de comprendre qu'Aelred éprouve gêne et réticences dans ce dossier.

9. B. Golding, *Gilbert of Sempringham...*, p. 85.

10. G. Constable, « Aelred of Rievaulx... », p. 210.

11. « Homélie 2 *Sur les fardeaux d'Isaïe* », dans *Aelredi Rievallensis Homeliae de oneribus propheticis Isaiae*, G. Raciti éd., Turnhout, 2005 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 2D), p. 36 : « Scio in monasteriis virginum, quae sub venerabili et cum summa reverentia nominando sancto Patre Gilleberto uberes pudicitiae fructus cotidie transmittunt. » Cet ensemble de 31 homélies a connu sa mise en forme définitive entre le printemps 1163 et le printemps 1164, à un moment donc où les ennuis ont sans doute déjà commencé pour Gilbert de Sempringham.

12. Voir E. A. Bond éd., *Chronica monasterii de Melsa*, Londres, 1866, vol. I, p. 107.

13. Voir E. Jamroziak, *Rievaulx Abbey and its Social Context, 1132-1300. Memory, Locality, and Networks*, Turnhout, 2005, p. 45 (note 93), 87-88 et 158.

14. Les moniales de Haverholme suivent les coutumes cisterciennes tandis que les usages des convers cisterciens ont servi de modèle aux frères et sœurs laïcs de l'ordre gilbertin. Voir A. Grélois, *« Homme et femme il les créa » : l'ordre cistercien et ses religieuses des origines au milieu du XIVe siècle*, thèse de doctorat inédite, Paris IV-Sorbonne, 2003, p. 211-212.

Une défense embarrassée

La clôture féminine

La question de la clôture des nonnes est au cœur des critiques que subit le monastère. Or, le sujet est important aussi pour Aelred qui en fait l'un des thèmes de son traité *La Vie de recluse* [15] écrit à la même période. Certes, il n'est pas surprenant que dans un texte consacré à la réclusion l'abbé fasse l'apologie d'une clôture stricte. Pour autant, dans cet écrit il livre de façon plus large sa perception des dangers qui menacent les femmes, et les religieuses en particulier, au premier rang desquels on retrouve cette vulnérabilité aux désirs et aux tentations venues du monde extérieur. Les contacts sensoriels sont autant de dangers, par la vue, l'ouïe, le toucher. Tous les sens en matière de désir ont en réalité une propriété tactile qu'Aelred illustre souvent par l'image du venin [16]. La voix aussi est une menace : « Entendre trop souvent la même voix d'homme ne va pas sans danger [17]. » En écrivant ces mots Aelred se souvient-il que les sœurs de Watton, quoique séparées des hommes par une cloison dans l'église, entendaient quotidiennement les chants masculins aux offices [18] ? On peut le penser en lisant cette plainte qu'Aelred émet à propos des recluses, mais qui raisonne d'un écho particulier si l'on songe à l'affaire de Watton : « De nos jours, c'est déjà bien beau si [les recluses] gardent l'intégrité corporelle, si une grossesse ne vient pas mettre fin à leur réclusion, si des pleurs d'enfants ne trahissent pas qu'elles sont devenues mères [19] ! » La lecture de *La Vie de recluse* ne laisse place à aucune ambiguïté : Aelred est favorable à une clôture stricte des religieuses, pas uniquement parce que cet écrit concerne la réclusion volontaire mais aussi parce qu'il concerne les femmes qui ont pour bien le plus précieux leur virginité et qui sont par nature faibles face à la tentation (« Souviens-toi toujours combien est précieux le trésor que tu portes, et combien fragile l'écrin ! Pense à la récompense, à la gloire, à la couronne que te vaudra cette virginité gardée. Et d'autre part, songe sans cesse à la confusion, à la peine, au châtiment qui t'attendent si tu la perds [20] »).

15. Aelred de Rievaulx, *La Vie de recluse*, Paris, 1961 (Sources Chrétiennes, 76).

16. *Ibid.*, p. 50 et *De sanctimoniali de Watton*, col. 791.

17. *Ibid.*, p. 59 : « Nam eamdem viri vocem saepe admittere, quibusdam periculosum esse non dubito. »

18. *The Book of Saint Gilbert*, p. 46.

19. Aelred de Rievaulx, *La Vie de recluse*, p. 56 : « Sufficunt illis quae modo sunt si hanc corporalem castitatem conservent, si non onusto ventre extrahantur, si non fletus infantis partum prodiderit. »

20. *Ibid.*, p. 81 : « Cogita semper quam pretiosum thesaurum in quam fragile portas vasculo, et quam mercedem, quam gloriam, quam coronam, virginitas servata ministret ; quam insuper poenam, quam confusionem, quam damnationem importet amissa, indesinenter animo revolve. »

On a donc un premier point délicat pour Aelred. S'il loue la vertu collective des sœurs et la piété intense de certaines d'entre elles, il se garde bien dans son récit de légitimer la cohabitation des sexes sur un même site conventuel. Et pour cause, c'est qu'il n'y est pas favorable. Seule sa bienveillance envers Gilbert, dont la position est de surcroît en cette période déjà suffisamment délicate, l'empêche de le dire explicitement, du moins dans ce texte.

Les vierges castratrices

Le châtiment de castration pour adultère ou rapt d'une vierge était pratiqué dans l'Angleterre du XIIe siècle, et ailleurs en Occident malgré la diffusion du droit romain qui prohibait ce genre de pratique mutilatrice[21]. Dans l'Europe du haut Moyen Âge, la castration faisait partie des châtiments dans plusieurs codes de lois pour différents forfaits: dans la loi salique c'est la peine infligée aux esclaves reconnus coupables de vol ou de fornication, dans la loi wisigothique, elle s'applique aux personnes qui s'adonnent à des pratiques homosexuelles[22]. Quant à l'adultère, il peut être puni de mort comme l'attestent plusieurs lois barbares[23] et de nombreuses sources narratives et juridiques, y compris dans l'Angleterre des Plantagenêts[24]. Au XIIIe siècle, le juriste anglais Bracton, dans son célèbre traité *De legibus et consuetudinibus angliae*, préconise toujours le châtiment de castration en cas de rapt et de viol d'une vierge[25].

Le châtiment infligé à l'amant doit être évalué au regard de ces éléments. La punition est conforme à la nature de la faute et ne saurait en soi être source d'indignation. Même lorsque certaines nonnes demandent à ce que la fille soit brûlée, elles ne font que reprendre dans leur colère un slogan lu ou entendu ailleurs. Ainsi Grégoire de Tours fait état de la mise à mort par le feu d'une

21. Pour une approche d'ensemble, voir J. A. BRUNDAGE, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago, 1990², p. 37, 122-123, 207, 291, 456. À compléter par M.S. KUEFLER, «Castration and Eunuchism in the Middle Ages», dans V. L. BULLOUGH et J. A. BRUNDAGE éd., *Handbook of Medieval Sexuality*, New York-Londres, 1996, p. 279-306 (sur l'affaire de Watton, p. 289), et J. MURRAY, «Sexual Mutilation and Castration Anxiety: A Medieval Perspective», dans M. KUEFLER éd., *The Boswell Thesis. Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, Chicago et Londres, 2006, p. 254-272 (sur l'affaire de Watton, p. 262-264).

22. M. S. KUEFLER, «Castration and Eunuchism...», p. 288.

23. Voir J.-P. POLY, *Le Chemin des amours barbares. Genèse médiévale de la sexualité européenne*, Paris, 2003, p. 153-158.

24. Voir les exemples répertoriés par G. CONSTABLE, «Aelred of Rievaulx...», p. 215-216. Analyse complémentaire dans J. MURRAY, «Sexual Mutilation...», p. 258-259.

25. BRACTON (HENRICUS DE BRATTONA), *De legibus et consuetudinibus angliae*, «Appellum de raptu virginum», vol. II, p. 414-415, texte latin édité par G. WOODBINE, «Bracton online», http://hlsl5.law.harvard.edu/bracton/Unframed/Latin/v2/414.htm, consulté le 26 septembre 2010.

femme accusée d'adultère avec un prêtre [26]. Dans le *Roman de Tristan* de Béroul, strict contemporain de l'affaire de Watton, le roi Marc apprenant l'adultère d'Iseut et de Tristan fait dresser un bûcher pour les y précipiter tous les deux [27]. Même le principe d'une exécution par la communauté des femmes n'est pas sans précédent. Ainsi, à ce que rapporte le missionnaire anglais Boniface au milieu du VIIIe siècle, dans la Saxe païenne, la femme adultère était fouettée, battue par le groupe des femmes puis poussée au suicide par pendaison, la victime participant ainsi, comme dans le cas de la nonne de Watton, à son propre châtiment [28].

Pour autant, quel que soit le degré de légitimation de l'acte, les sœurs commettent une série de transgressions qu'Aelred ne saurait valider sans réserve. Ainsi, sur le plan juridictionnel, en mutilant l'amant, les nonnes, qui relèvent du for ecclésiastique, appliquent une peine propre à la justice séculière, lui reconnaissant de fait une primauté de compétence en la matière à une époque où les cours ecclésiastiques anglaises tentent d'étendre leur juridiction à tous les crimes et délits sexuels [29]. Par surcroît, même dans cette configuration, elles prennent un grand risque en se faisant elles-mêmes justice sans passer par la justice du roi. Comment ne pas penser, même si l'exemple concerne le royaume capétien, à la répression qui s'abattit quelques décennies plus tôt sur les agresseurs d'Abélard, eux-mêmes châtrés et aveuglés après avoir été livrés à la justice du roi ? Dans le *Roman de Tristan*, ce sont les sujets du roi Marc qui tentent de le dissuader d'exécuter les amants sans procès : « Sire, vous commettriez une horrible faute s'ils n'étaient point jugés au préalable. Exécutez-les ensuite, sire, par pitié [30] ! » Dans l'Angleterre du XIIIe siècle, où le rapt d'une vierge est une atteinte à la paix royale, celui qui se fait lui-même vengeance risque la peine capitale [31].

Et si le frère convers était mort des suites de ses blessures ? On peut penser qu'alors l'indulgence de la justice, royale ou ecclésiastique, aurait été plus difficile à obtenir. On touche ici à une autre transgression, plus grave encore sans doute aux yeux des détracteurs du couvent, liée à l'interdit qui pèse sur

26. G. CONSTABLE, « Aelred of Rievaulx... », p. 214-215. L'*Histoire des Francs* ne relate pas moins de onze affaires d'adultères, qui se règlent presque toujours dans l'homicide, au plus haut niveau de l'aristocratie entre 579 et 591 ; voir J.-P. POLY, *Le Chemin...*, p. 58-59.

27. BÉROUL, *Roman de Tristan*, dans *Tristan et Iseut. Les poèmes français. La saga norroise*, textes originaux présentés, traduits et commentés par D. LACROIX et P. WALTER, Paris, 1989, p. 62-81. Voir aussi *Ami et Amile. Chanson de geste*, publiée par P. F. DEMBOWSKI, Paris, 1987, p. 24, v. 728-733.

28. Lettre citée par J.-P. POLY, *Le Chemin...*, p. 154-155.

29. Pour une synthèse du droit canon chez les décrétistes du XIIe siècle en matière de pratiques sexuelles, voir J. A. BRUNDAGE, *Law, Sex...*, p. 256-324.

30. BÉROUL, *Roman de Tristan*, p. 62-63.

31. BRACTON, *De legibus et consuetudinibus angliae*, vol. II, p. 408.

tous les membres de l'Église de verser le sang par violence. Même lorsque la législation canonique préconise un châtiment corporel en cas d'adultère, celle-ci se limite à des coups de fouet en veillant à ce que le sang ne soit pas versé[32]. Enfin, et c'était déjà le constat de G. Constable, il y a de quoi s'insurger devant la cruauté avec laquelle le châtiment est exécuté puisqu'en l'occurrence les nonnes non seulement forcent la pauvre fille à émasculer son amant (est-ce aussi pour se dédouaner de l'accusation de crime de sang ?) mais ensuite elles poussent l'agression jusqu'à lui placer les parties génitales dans la bouche. On est bien ici face à un comportement qui relève de la *crudelitas*, d'une violence excessive que ne légitime en rien le forfait et que le châtiment n'exigeait pas[33]. Venant de la part de femmes et de nonnes, à ce double titre championnes supposées de la retenue et de la pudeur, cette scène ne peut que susciter la réprobation, quelle que soit la nature de l'offense. Dès lors, déplacer l'évaluation de l'acte depuis le terrain judiciaire vers le registre moral devient un impératif pour Aelred : « Je n'approuve pas l'effusion de sang, mais je loue la grande ferveur des vierges saintes contre l'infamie[34]. » Telles sont les prémices qui vont conduire Aelred à mettre l'évaluation émotionnelle au cœur de la dynamique narrative.

Un modeste miracle

La disproportion dans l'économie du texte entre l'espace consacré au récit du miracle de libération de la nonne enceinte – qui n'occupe que le dernier quart de la lettre – et celui dévolu au rappel des circonstances préalables confirme, si besoin était, que l'objectif d'Aelred est autant d'assurer le destinataire de l'authenticité du miracle que de l'informer sur le contexte précis du scandale. C'est sans doute pour pallier ce déséquilibre, tout en louant le passé du monachisme féminin à Watton, qu'Aelred relate assez longuement en préambule deux miracles, l'un emprunté à Bède le vénérable[35], le second étant contemporain.

Quant au « merveilleux miracle », qui donne son titre à la lettre dans le manuscrit de Cambridge, il est d'une nature assez singulière qui conduit plutôt à en relativiser l'efficacité au sein de l'argumentaire développé par Aelred. Une

32. Voir par exemple Bernard de Parme, *Glose ordinaire*, X 5.17.4v. *pecuniaria poteris*, Venise, 1486 ou Henri de Suse (Hostiensis), *Summa aurea*, lib. 5, tit. *De penis raptorum corporum*, § 1, f. 245vb-246ra, Venise, 1581 (réimp. Turin, 1965), cités dans J. A. Brundage, *Law, Sex*..., p. 471.

33. Sur cette notion de *crudelitas* comme violence illégitime contraire à la *justitia* et à la *clementia*, voir l'étude de D. Baraz, *Medieval Cruelty. Changing Perceptions, Late Antiquity to the Early Modern Period*, Londres, 2003, p. 75 et *passim*.

34. *De sanctimoniali de Watton*, col. 794 : « nec probo sanguinis effusionem, sed tantam contra turpitudinem sanctarum virginum aemulationem extollo. »

35. Bède, *Histoire ecclésiastique*, 5, 3, qui le situe en un lieu nommé *Wetadun*. Voir M. L. Dutton, « A Certain Wonderful Miracle », dans Aelred of Rievaulx, *The Lives*..., p. 110, note 2.

partie au moins de l'épisode miraculeux a suscité des doutes, les plus terribles qui soient puisque la disparition fait naître un soupçon d'infanticide chez les nonnes. Aelred n'élude pas la question, sans doute parce que le soupçon est déjà public. Cela signifie également que certains ont interprété la seconde vision nocturne de la jeune mère comme une reconnaissance de l'abandon de l'enfant, qui d'ailleurs ne cause aucune critique [36]. Tout se passe comme si les interventions surnaturelles ne faisaient qu'apporter une approbation divine à un règlement bien humain de l'affaire : l'enfant est confié à une nourrice et la mère, après un temps de pénitence (signifié alors par la délivrance des entraves en deux temps), est réintégrée dans la communauté monastique. Dès lors, même s'il n'y a aucune raison de penser qu'Aelred met en doute l'authenticité du miracle, le récit qu'il en donne ne conduit pas à l'évaluer comme un « merveilleux miracle » mais plutôt comme un modeste miracle.

Cette modestie vaut jusque dans la façon dont est décliné dans ce récit un type de miracle appelé à devenir populaire à la fin du Moyen Âge. Les récits de délivrance miraculeuse d'une nonne enceinte sont encore rares dans la première moitié du XIIe siècle. Cependant, ils commencent à se diffuser précisément dans des compilations insulaires [37]. Toujours est-il que, dans tous ces exemples précoces, le miracle est accompli par la Vierge [38]. Si rien n'empêche d'envisager que c'est Marie qui officie aussi à Watton, Aelred ne dit mot sur ce point et il apparaît plutôt qu'il fait jouer à l'archevêque le rôle dévolu à la Vierge dans les autres récits contemporains.

Enfin, si l'on admet que la fonction première du miracle est d'apaiser le scandale, il faut signaler une ultime faiblesse, qui ne tient pas cette fois à la qualité intrinsèque de l'épisode mais à la difficulté de l'articuler avec l'autre processus de résolution du scandale, à savoir la vengeance. La disparition miraculeuse de l'enfant et la castration du père sont bien les deux actes qui résolvent, l'un selon une logique purement séculière, l'autre selon une logique purement religieuse,

36. C'est la lecture de John Boswell qui souligne l'ironie de l'histoire de cette jeune fille, elle-même abandonnée enfant au couvent, qui se voit contrainte d'abandonner à son tour son bébé ; voir J. BOSWELL, *Au bon cœur*..., p. 219.

37. Celles-ci sont récapitulées dans G. CONSTABLE, « Aelred of Rievaulx... », p. 212-214, notes 25 à 28. À compléter par R. W. SOUTHERN, « The English Origins of the *Miracles of the Virgin* », *Mediaeval and Renaissance Studies*, 4 (1958), p. 200-201 ; R. MAZO KARRAS, « The Virgin and the Pregnant Abbess : Miracles and Gender in the Middle Ages », *Medieval Perspectives*, 2 (1988), p. 112-132 ; J. BOSWELL, *Au bon cœur des inconnus*..., p. 256-257 et 329-331, et H. KJELLMAN, *La Deuxième Collection anglo-normande des miracles de la Sainte Vierge et son original latin*, Paris, 1922, p. 60-61.

38. Voir aussi l'iconographie du *Miracle de l'abbesse grosse* tirée des *Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coinci dans N. BÉRIOU, J. BERLIOZ et J. LONGÈRE éd., *Prier au Moyen Âge. Pratiques et expériences (Ve-XVe siècle)*, Turnhout, 1991, pl. VII.

le même problème. Comment lier ces deux logiques sachant que la trame du récit fait de la vengeance un préalable à la miséricorde divine ? Et c'est bien là l'enjeu : si le miracle n'exige pas en amont la mutilation de l'amant, comment justifier celle-ci dans l'économie narrative ? Et sans cette insertion dans le processus miraculeux, il ne demeure que l'horreur brute d'un crime de sang perpétré par des nonnes…

La résolution émotionnelle du scandale

Pour l'honneur du Christ

Aelred réussit le tour de force d'établir un lien organique entre les deux étapes de la résolution du scandale (la castration et le miracle) par l'argument de l'honneur du Christ. De ce point de départ découle toute la trame émotionnelle du récit, laquelle devient à la fois nécessaire et efficace : la vengeance des nonnes sert à laver l'*injuria Christi*. Pourquoi la faute des amants est-elle une injure faite au Christ ? En l'occurrence parce que le Christ tient ici la place de l'époux offensé puisque la faute de la nonne relève de l'adultère (*adultera*). Dès lors, tant que l'offense n'est pas lavée, aucune miséricorde n'est envisagée, laquelle est la condition *sine qua non* du miracle. C'est pourquoi le terme *misericordia* n'apparaît dans le texte qu'après que la vengeance a été consommée.

De plus, puisque toutes les sœurs sont épouses du Christ, l'opprobre de l'adultère qui pèse sur l'une contamine toute la communauté. Aelred, en faisant de ce péché de chair un adultère déshonorant le Christ, parvient à imposer l'idée que la réaction collective des nonnes n'est pas seulement le fait d'une solidarité de corps, laquelle pourrait être jugée comme un facteur aggravant leur forfait, mais bien une exigence imposée à chacune en particulier par son statut religieux, donc pleinement légitime. Cela complique les choses puisque les sœurs doivent rétablir et l'honneur du Christ et le leur propre. Car, dans cette configuration exceptionnelle, les nonnes assument les deux pôles genrés de la *fama*, l'honneur féminin prenant ici le visage de la pudeur. Les termes latins utilisés par Aelred pour qualifier cette pudeur sont typiques : *pudor*, *pudicitia*, *virginitas* ou encore *verecundia*. À l'*injuria Christi* correspond l'*injuria virginitatis*. C'est au regard de cette sexuation de l'honneur qu'il faut comprendre le passage à l'acte des nonnes : par la castration, elles exécutent la vengeance qui revient en théorie aux membres masculins du groupe lésé. Cette transgression des lois du genre résulte de la spécificité de leur condition d'épouses d'un mari céleste. On notera l'exploit rhétorique que constitue ce renversement : alors qu'on est enclin à considérer que cet acte est d'autant moins supportable qu'il est perpétré par des nonnes, Aelred nous conduit à accepter que si des femmes sont en droit d'exécuter un tel châtiment, alors ce n'est concevable qu'à la condition qu'elles

soient nonnes, épouses du seul être dont personne ne peut exiger un passage à l'acte. Comme le Christ ne saurait être lié par l'esprit de vengeance, il leur revient collectivement de restaurer l'honneur de l'époux. C'est ainsi qu'il faut comprendre leur démarche auprès des frères. S'il s'était agi seulement de punir le jeune homme, les moines pouvaient très bien exécuter eux-mêmes le châtiment, comme ils avaient commencé à le faire en le rouant de coups. Mais, au XIIe siècle, la morale coutumière de l'honneur en cas d'adultère de l'épouse demande à ce que la punition soit infligée par l'époux et ses hommes. Comme il n'est pas pensable d'exiger vengeance du Christ lui-même, ce sont les nonnes-épouses qui l'assurent en son nom. Si les nonnes de Watton ont malgré tout besoin des hommes, c'est uniquement en raison de l'impératif de la clôture, par ailleurs enjeu majeur de l'affaire, et pas du tout, ou si peu, pour exécuter la sentence. Ce crime d'honneur est une affaire de femmes car ce sont bien les femmes qui sont exposées en première ligne. Aelred l'a bien compris et concentre tous ses efforts pour les défendre elles, laissant les chanoines et les convers à l'état d'acteurs falots, simples hommes de main sans émotions ni états d'âme.

Éloge de la jalousie

Aelred est face à un hiatus. D'un côté, il y a la double offense (*injuria*) à l'honneur du Christ et à celui du couvent. De l'autre, il y a la mutilation, l'un des châtiments d'honneur admis pour pareille offense. Comme il ne peut approuver le passage à l'acte (ce qu'il appelle le *factum*), non en raison de la nature de l'acte mais du statut de celles qui le commettent, il va contourner la difficulté en doublant la causalité factuelle, problématique, d'une causalité psychologique – la seconde ne se substituant pas à la première mais la complétant –, laquelle repose sur les émotions et leur capacité à motiver l'action.

En ce sens, la terminologie qui qualifie l'honneur sexuel des nonnes relève déjà du registre affectif: la pudeur ou la vergogne sont en effet pour les lettrés médiévaux simultanément des vertus et des émotions. *Pudor* et *verecundia* peuvent aussi bien qualifier l'émotion de honte, voire une crainte de la honte – Aelred dit des sœurs qu'elles «craignent pour leur pudeur» (*timentes pudori*) –, que la vertu de modestie ou de retenue[39]. Ainsi, la vergogne féminine est ici conjointement le principe moral qui détermine la réaction des moniales et l'émotion qui va les pousser à agir.

Reprenons alors l'ordre de la narration et l'enchaînement émotion-action. Au moment où les nonnes découvrent le forfait de leur consœur, elles éprouvent

39. Voir D. BOQUET, «La vergogne historique: éthique d'une émotion sociale», *Rives nord-méditerranéennes*, 31 (2008), p. 7-16 et J.-F. THOMAS, *Déshonneur et honte en latin : étude sémantique*, Louvain, 2007, p. 323-439.

un sentiment de sidération (*stupor*) qui précède la déferlante des émotions et des violences. Dès lors, quatre émotions collectives dominent dans le récit : la crainte (*timor*), la douleur (*dolor*, *luctus*, *lamenta*), la ferveur (*fervor*) et surtout l'ardeur religieuse (*zelus*). Le terme de *zelus* est utilisé à six reprises par Aelred, dont cinq fois en quelques lignes dans le passage qui fait la transition entre le récit de vengeance et le récit du miracle, alors qu'Aelred s'attache à justifier la réaction des nonnes. *Fervor* et *zelus* sont des termes très proches par le sens qui qualifient dans un contexte religieux une expression intense de la piété. En outre, *fervor* est marqué par une connotation physique évoquant le bouillonnement des passions, tandis que *zelus* peut renvoyer à une ardeur excessive relevant de la jalousie, d'un attachement immodéré et colérique. *Zelus* est un terme de l'Ancien Testament, assez polysémique puisqu'il peut désigner l'envie, la jalousie mesquine mais plus souvent la colère divine dans un contexte guerrier. Aelred cite plusieurs exemples tirés de la Genèse et du livre des Nombres, mais le vocabulaire et le contexte bibliques convoqués ici proviennent du livre d'Ézéchiel quand Israël, accusée par Yahvé de lui être infidèle, est comparée à une prostituée vouée à la lapidation[40]. Ainsi le *zelus* des nonnes est à la fois excessif et admirable : excessif au regard de la modération et admirable par la cause de l'élan. C'est ainsi qu'Aelred résout par l'émotion le paradoxe d'un acte à la fois illégitime et légitime. En outre, il use incidemment de la catégorie grégorienne[41] de l'*ira per zelum* qui s'oppose, dans les traités sur les vices et les vertus, à l'*ira per vitium*[42]. La colère est une émotion ambivalente dans le christianisme dont la valeur est décidée par la fin qu'elle sert. Le *zelus* est associé à la bonne colère, une émotion vertueuse : l'invoquer comme motivation première des nonnes revient pour

40. Éz. 16, 38-42 : « Et judicabo te judiciis adulterarum, et effundentium sanguinem : et dabo te in sanguinem furoris et zeli. Et dabo te in manus eorum, et destruent lupanar tuum, et demolientur prostibulum tuum : et denudabunt te vestimentis tuis, et auferent vasa decoris tui, et derelinquent te nudam, plenamque ignominia : et adducent super te multitudinem, et lapidabunt te lapidibus, et trucidabunt te gladiis suis : et comburent domos tuas igni, et facient in te judicia in oculis mulierum plurimarum : et desines fornicari, et mercedes ultra non dabis : et requiescet indignatio mea in te, et auferetur zelus meus a te : et quiescam, nec irascar amplius. »

41. Voir Grégoire le Grand, *Moralia in Job*, éd. M. Adriaen, Turnhout, 1979 (Corpus Christianorum Series Latina, 143), lib. 5, par. 45, l. 176.

42. Voir par exemple Hincmar de Reims, *De cavendis et virtutibus exercendis*, *PL* 125, col. 880 ou Thomas de Chobbam, *Summa confessorum*, éd. F. Broomfield, Louvain, 1968, p. 414 : « Ira autem per zelum est quando irascimur contra vitia et contra vitiosos, et possumus optare quod talis ira crescat, quia virtus est. » Cités dans R. E. Barton, « "Zealous Anger" and the Renegociation of Aristocratic Relationships in Eleventh- and Twelfth-Century France », dans B. H. Rosenwein éd., *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Cornell, 1998, p. 153-170 (ici p. 157). Sur le rapport entre colère juste et mutilations judiciaires, voir, dans le même recueil, l'article de G. Bürher-Thierry, « "Just Anger" or "Vengeful Anger"? The Punishment of Blinding in the Early Medieval West », p. 75-91.

Aelred à légitimer l'*ira*, donc à en neutraliser la dimension négative. Aelred fait l'économie en fait d'une légitimation de la *furor* des nonnes par des arguments extérieurs à la sphère affective : en nommant leur colère *zelus*, il impose au lecteur la valeur vertueuse de l'action. L'émotion évalue positivement l'action à venir.

Car c'est aussi par l'argument émotionnel qu'Aelred justifie le passage à l'acte. Le *zelus* est déjà propension à l'acte au sens où l'ardeur religieuse exige une manifestation. L'émotion motive l'action. Si la cause émotionnelle est légitime, l'action qui en résulte ne peut être totalement condamnable. Ainsi, dans le récit chaque acte de violence est motivé par une stimulation émotionnelle. Lorsque les sœurs apprennent la faute de la jeune fille, elles sont prises d'un élan de fureur: « une ardeur brûlait dans leurs os » (*exarsit zelus in ossibus earum*) qui les pousse à arracher son voile, symbole justement de la pudeur monastique offensée. Peu après la moniale est dévêtue et fouettée, là aussi sous l'effet de la *fervor*. Puis c'est la douleur et la crainte d'être humiliées par le scandale qui conduisent les nonnes à molester la jeune fille au point de faire craindre pour la survie du fœtus. C'est encore au nom de leur « ardeur pour Dieu » (*zelum dei*) que les nonnes demandent aux chanoines de leur livrer le frère convers ; ce même *zelus* est enfin la motivation immédiate qui les pousse à forcer l'amante à mutiler son amant.

Attribuer une causalité émotionnelle à l'action n'a rien de surprenant au regard des conceptions anthropologiques du XIIe siècle[43]. Aelred lui-même a décortiqué précisément cette chaîne de l'action dans plusieurs de ses écrits: les émotions (*affectus*) sont des élans dans l'âme qui prédisposent à l'action, laquelle devient possible lorsque la raison donne son consentement (*consensus*) et que la volonté transforme l'élan en désir d'action. Aelred précise alors que la valeur morale de l'émotion n'est pas intrinsèque mais dépend de la valeur de la fin visée[44]. Si la fin visée est louable, alors l'émotion est vertueuse. Or, dans ce cas précis, la finalité de l'ardeur qui anime les moniales n'est pas l'acte de castration, qui n'en est que la manifestation contingente. Le *zelus* des sœurs a pour origine et finalité leur attachement passionné au Christ, lequel ne peut que susciter louange et admiration. Si donc le fait n'est pas louable en raison de sa violence, l'émotion qui le motive l'est : « Je ne loue pas l'acte mais l'ardeur » (*non*

43. Voir D. BOQUET, « Des racines de l'émotion. Les préaffects et le tournant anthropologique du XIIe siècle », dans D. BOQUET et P. NAGY éd., *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, 2009, p. 163-186.

44. Voir par exemple AELRED DE RIEVAULX, *De speculo caritatis*, III, 38, dans *Opera omnia 1. Opera ascetica*, Turnhout, 1971 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 1), p. 123. Pour une analyse d'ensemble, voir D. BOQUET, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, 2005.

laudo factum sed zelum)[45]. Ce jugement, qui vient clore le récit de la vengeance, est le point de fuite de toute la construction narrative. En faisant passer la raison des émotions au premier plan, devant l'objectivité de la chaîne des actions, donc des violences corporelles, Aelred s'est forgé l'outil qui lui permet de réévaluer entièrement l'événement. Pour autant, il ne plaide aucunement la folie passagère. C'est bien la valeur morale de l'émotion qui allège la faute inhérente à l'acte. Si l'émotion est vertueuse, alors l'acte qui en résulte, quand bien même il est objectivement répréhensible, ne saurait être un péché. Telle est la conclusion sous-jacente découlant du schéma narratif[46].

Humiliation et miséricorde

Dès lors, la castration n'est plus un obstacle au miracle. Mieux encore, la castration définit les conditions du miracle. Aelred prolonge l'efficacité affective de la première phase de son récit jusqu'à en faire un support de l'économie miraculeuse. Soulignons au préalable la rupture dans le lexique des émotions entre les deux dernières phases du récit. Désormais les émotions dominantes ressortissent du registre de la pénitence: *timor*, *dolor*, *afflictio*, *confusio*. Ces émotions sont celles principalement éprouvées par la jeune moniale, mais la démarche pénitentielle qui suit la vengeance est elle aussi collective.

Dans les quelques lignes qui font la transition entre le récit de la vengeance et le récit du miracle, Aelred établit très clairement une chaîne causale qui va de la vengeance des nonnes à la miséricorde divine en suivant une logique pénitentielle. Afin que cette dynamique fonctionne, deux conditions préalables sont indispensables: la contrition pour la jeune nonne et l'imploration larmoyante de la miséricorde pour ses sœurs. Or, ces deux manifestations émotionnelles suivent directement la mutilation, et ne peuvent s'exprimer qu'à la suite de la mutilation. À chacun sa peine, consécutive au châtiment: la castration a rendu le

45. *De sanctimoniali de Watton*, col. 794. G. CONSTABLE («Aelred of Rievaulx...», p. 208, note 10) remarque que la formule est probablement inspirée de Bernard de Clairvaux dans une célèbre lettre contre les hérétiques rhénans. Bernard juge alors la réaction de la foule qui dressa des bûchers pour y précipiter les accusés: «Nous approuvons l'ardeur mais nous ne conseillons pas l'acte» («Approbamus zelum, sed factum non suademus»). Il reprend ici le vocabulaire de son correspondant Evervin de Steinfeld qui parle cependant avec réprobation de «l'ardeur excessive» (*nimio zelo*) de la foule. Voir BERNARD DE CLAIRVAUX, «Sermon 66 sur le *Cantique des cantiques*», § 12, dans *Sermons sur le Cantique*, t. 4, Paris, 2003, p. 362 et, pour la lettre d'Evervin, même volume, p. 412-425 (ici p. 416). Sur le sermon 66 et le dossier hérétique rhénan, voir désormais U. BRUNN, *Des contestataires aux « Cathares » : discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Paris, 2006, p. 164 *sq*.

46. Le scénario que je mets au jour peut être comparé à un «script émotionnel» tel que R. A. KASTER le conçoit dans *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Oxford, 2005, p. 29 et *passim*.

garçon fuyard inapte à la vie conjugale[47] et la jeune fille a subi une humiliation de sa pudeur. Or, la doctrine du sacrement de pénitence telle qu'elle se dessine à cette même période fait de la honte douloureuse du pécheur (Aelred parle aussi de l'*afflictio peccatricis*) une condition nécessaire pour être digne de miséricorde. Bien sûr, aux yeux des sœurs, le remords n'a pas suffi : à scandale public, humiliation publique, ainsi que l'exige là aussi la pénitence sacramentelle, même s'il s'agit nécessairement d'une publicité restreinte en raison de l'obligation de clôture. De même que la *confusio* est nécessaire à l'authenticité du repentir, de même l'imploration collective des sœurs est conditionnée en amont par la vengeance.

La vengeance – par la violence exercée sur les corps – conditionne la libération des émotions pénitentielles qui rendent digne de miséricorde. La miséricorde opère à son tour selon une efficacité émotionnelle puisque la pécheresse émeut le cœur de Jésus (*commovebat*) en raison même des humiliations qu'elle a endurées (*patiebatur*). La passivité souffrante de l'âme repentie ébranle le cœur de Jésus : une fois encore, l'émotion motive l'action, de nature divine cette fois.

Ainsi se clôt le scénario émotionnel de l'affaire de la nonne de Watton. Tout avait commencé par une passion charnelle (*turpis affectus*) qui avait fait offense à la pudeur collective des nonnes. Celles-ci, poussées par leur douleur, la crainte de la honte et leur amour inconditionnel de Dieu (*zelus Dei*) s'étaient vengées en supprimant l'origine de la faute. Leur ardeur apaisée (*tepescente zelo*), elles pouvaient implorer (*plorant et orant*) le Christ afin qu'il préservât leur pudeur virginale (*verecundiae virginali*). Rejointes dans leurs prières par la jeune nonne chez qui les aiguillons du désir (*libidinis incentiva*) s'étaient commués en larmes d'affliction (*afflictio*), elles obtinrent que la miséricorde (*misericordia*) divine manifestât par le miracle le pardon de la pécheresse et le retour en grâce du monastère. La tempête émotionnelle qui s'était abattue sur Watton, loin d'ajouter à la perturbation des événements, s'était donc révélée, grâce au talent rhétorique d'Aelred, la mieux capable d'en rétablir le cours harmonieux : « tout était sain, tout était pur, tout était beau[48]. »

Les émotions participent de l'appréhension cognitive et morale de notre environnement et des expériences que nous vivons. Même si elles ne relèvent pas du domaine conceptuel, elles nous informent sur nos valeurs et notre niveau de conformation aux normes sociales dans la mesure où le ressenti positif ou négatif nous fait prendre conscience de l'adhésion ou du rejet que nous établissons

47. Sur l'empêchement de mariage pour les *castrati*, voir J. A. BRUNDAGE, *Law, Sex...*, p. 292, note 153 et p. 456, note 200.

48. *De sanctimoniali de Watton*, col. 195 : « sana omnia, munda omnia, pulchra omnia. »

par rapport à la situation vécue[49]. La répétition de cette sensibilisation peut nous conduire à réviser nos jugements ou bien alors à les conforter[50]. Dans le récit qu'il fait de l'affaire de Watton, Aelred prend un grand soin à expliquer la réaction des nonnes par le biais de l'évaluation émotionnelle qu'elles ont de la situation. La nature de leurs émotions atteste de leur grande valeur morale et, dans le même temps, ces mêmes émotions sont les motivations immédiates de l'action[51]. Aelred doit composer avec une série de violences inacceptables dans un espace conventuel. En d'autres circonstances, il lui aurait suffi d'invoquer la loi de l'honneur. La castration judiciaire n'est pas un acte de passion, elle est même l'inverse puisqu'elle est l'application au nom du roi d'une norme juridique. Mais puisque l'argument judiciaire ici est irrecevable, il ne reste à Aelred que la voie de la légitimation émotionnelle, laquelle offre l'immense avantage d'expliquer le passage à l'acte tout en l'évaluant positivement. Par là, le récit d'Aelred donne à voir une anthropologie affective mais aussi un fonctionnement psychosocial des émotions au sein de cette « communauté émotionnelle[52] » du couvent de Watton. Jusqu'ici, j'ai pris la précaution de ne pas confondre l'usage rhétorique du registre émotionnel avec les pratiques sociales. Pour autant, la fenêtre sur le vécu peut être entrouverte. En effet, si Aelred veut convaincre, il n'a pas d'autre choix que de construire un scénario qui soit cohérent aux yeux mêmes des détracteurs du couvent, donc qui s'accorde avec les conceptions de ses contemporains en matière de psychologie et d'usage social des émotions. Je ne sais pas si le plaidoyer d'Aelred a convaincu, en revanche je suis sûr qu'il est conforme à ce qui est recevable en matière d'expression publique des émotions, si ce n'est que les « règles culturelles[53] » que le cistercien suit tacitement ne sauraient

49. Cette théorie selon laquelle les émotions sont des jugements axiologiques vient conjointement de la philosophie et de la psychologie. Voir par exemple, en philosophie, R. Solomon, *The Passions*, Indianapolis, 1993 et, en psychologie, K. R. Scherer, A. Schorr et T. Johnson éd., *Appraisal Processes in Emotion Theory, Methods, Research*, Oxford, 2001.

50. Pour une réflexion en ce sens qui s'applique au cadre judiciaire médiéval, voir L. Verdon, « Émotions, justice et normes : la fabrique du lien social », *Critique*, 716-717 (2007), p. 47-57. L'article s'appuie sur P. Livet, *Émotions et rationalité morale*, Paris, 2002 et D. L. Smail, *The Consumption of Justice. Emotions, Publicity, and Legal Culture in Marseille, 1264-1423*, Londres, 2003.

51. Sur cette disposition majeure des émotions comme tendance à l'action, voir en priorité N. H. Frijda, *The Emotions*, Cambridge, 2006.

52. Voir l'article de B. H. Rosenwein dans ce même volume et son désormais classique *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Londres, 2006.

53. Le concept à succès de « *display rules* », forgé par Paul Ekman, n'est qu'un habillage culturaliste pour la théorie universaliste des émotions. Voir par exemple P. Ekman, *Emotions Revealed : Recognizing Faces and Feelings to Improve Communication and Emotional Life*, New York, 2003 ou P. Ekman, « L'expression des émotions », dans B. Rimé et K. Scherer éd., *Les Émotions*, Lausanne, 1993, p. 183-201. Dans ce même champ d'investigation, on trouve cependant des approches plus ouvertes à la construction sociale, par exemple J. Russell, « Is there Universal Recognition of Emotion

être conçues comme des variations sur une base universaliste puisqu'elles sont en permanence produites, négociées par les contemporains eux-mêmes dans l'interaction de la relation sociale. N'en déplaise à Paul Ekman et aux tenants d'une psychologie réaliste, les « règles culturelles » des expressions émotionnelles sont elles-mêmes construites par ceux auxquels elles sont censées s'appliquer, de même qu'elles sont redéfinies dans chaque configuration intersubjective. Sans en tirer des lois générales sur la psychologie sociale des émotions au XII[e] siècle, l'on apprend de ce « fait divers » tragique que les contemporains d'Aelred vivaient leurs émotions comme des évaluations pratiques et des jugements axiologiques. Quoi qu'on ressente aujourd'hui face aux violences infligées aux corps des trois victimes de cette triste histoire, ce sont bien les émotions les plus passionnelles qui attestent de la rationalité morale des agresseurs et, partant, sauvent l'honneur de la communauté.

Damien Boquet – Université d'Aix-Marseille I, Département d'histoire, 29, avenue Robert Schuman, 13621 Aix-en-Provence CEDEX 1, France

Amours, castration et miracle au couvent de Watton : évaluation émotionnelle d'un crime d'honneur monastique (v. 1165)

Vers 1165, le couvent de Watton dans le Yorkshire, fondé par Gilbert de Sempringham, est frappé par un double scandale. Une jeune moniale, qui a noué une idylle avec un chanoine du monastère, tombe enceinte. Furieuses, les sœurs se font livrer le coupable et forcent la future mère à émasculer son amant. L'événement, qui se clôt par une péripétie miraculeuse, prend place au moment où la congrégation gilbertine connaît une crise grave. Il est relaté par l'abbé anglais Aelred de Rievaulx qui intervient à la demande de Gilbert. Le propos de cet article est de montrer comment Aelred s'appuie dans son récit sur la rationalité morale des émotions de la communauté pour légitimer un acte d'une violence inouïe dans un lieu conventuel. Ainsi, les émotions narrativisées, loin d'être l'écume bouillonnante d'un règlement de comptes impulsif, posent les conditions mêmes d'une restauration de l'honneur de la communauté.

Émotions – castration – honneur – Aelred de Rievaulx – Watton.

from Facial Expression ? A Review of Cross-Cultural Studies », *Psychological Bulletin*, 115 (1994), p. 102-141 ou A. Tcherkassof, *Les Émotions et leurs expressions*, Grenoble, 2008.

Love, castration and miracle in the convent of Watton : emotional evaluation of a monastic honor crime (*ca* 1165)

Around 1165, the convent of Watton founded by Gilbert of Sempringham in the Yorkshire was stricken by a double scandal. A young nun, living a love affaire with a canon of the monastery, becomes pregnant. The sisters, furious, get the culprit delivered to them and force the future mother to emasculate her lover. The whole story, which closes by a miraculous incident, takes place when the Gilbertine congregation goes through a serious crisis. We know it by the English abbot Aelred of Rievaulx who intervenes in the affair on request of Gilbert. The aim of this article is to study the way Aelred uses the moral rationality of the emotions of the community in order to legitimize an unprecedented act of violence in a conventual context. Far from being the foam of an impulsive settling of scores, the narrativized emotions recreate the conditions helping to restore the honour of the community.

Emotions – castration – honour – Aelred of Rievaulx – Watton.

Médiévales 61, automne 2011, p. 97-118

Guillemette BOLENS

LA NARRATION DES ÉMOTIONS ET LA RÉACTIVITÉ DU DESTINATAIRE DANS *LES CONTES DE CANTERBURY* DE G. CHAUCER

> Lo, which a greet thyng is affeccioun !
> Men may dyen of ymaginacioun,
> So depe may impressioun be take.
> This sely carpenter bigynneth quake.
> *The Canterbury Tales*, « The Miller's Tale », 3611-3614.
>
> [Ah, quelle grande chose est l'émotion !
> Les hommes peuvent mourir de leur imagination,
> Tant est profonde l'impression que l'on peut en tirer.
> Ce simple charpentier commença à trembler.]

Écrite à la fin du XIV[e] siècle, l'œuvre de Geoffrey Chaucer *Les Contes de Canterbury* est un texte littéraire qui montre que leur auteur avait une perception fine des enjeux engagés dans les constructions sociales des phénomènes cognitifs et corporels associés à ce que nous appelons aujourd'hui émotions. Cette œuvre majeure met en évidence à tous les niveaux du récit les rapports de force complexes qui s'actualisent à travers l'expression verbale et corporelle des émotions. Ces rapports de force sont manifestes entre les personnages des *Contes de Canterbury*, mais ils impliquent également les destinataires du texte. L'écrivain Chaucer, quand il met en récit l'expression corporelle d'une émotion, lance un défi interprétatif à ses destinataires. Mon objectif est ainsi de chercher à comprendre *ce que le texte signale de nos modalités d'accès à un sens émotionnel permis par une narration des signes corporels*. Plutôt que de localiser des motifs émotionnels dans le texte littéraire, il va s'agir de comprendre comment le texte met le corps en récit, afin d'augmenter nos chances de saisir les signes corporels qui l'habitent, évitant ainsi de réduire ceux-ci à des équations simplificatrices du type *tel geste (par exemple un sourire) signifie tel concept (par exemple la joie)*[1].

1. Sur l'expression faciale comme geste, voir K. THOMAS dans son introduction à *A Cultural History of Gesture* : « gesture includes any kind of bodily movement or posture (including facial expression) which transmits a message to the observer », dans J. BREMMER et H. ROODENBURG éd., *A Cultural History of Gesture*, Ithaca, 1992, p. 1-14 (ici p. 1).

Dans ce but, le style kinésique est une notion utile, qui renvoie à la facture particulière des gestes et des mouvements[2]. En situation réelle, le style kinésique concerne la *manière* de bouger d'une personne, à l'inclusion des nuances les plus ténues. Tandis que le style kinésique du corps réel se manifeste dans toutes les nuances expressives des mouvements, le style kinésique d'une œuvre littéraire se perçoit dans la dynamique discursive et narrative qui donne lieu à la compréhension d'événements corporels stylisés par la langue. Dans un texte, l'analyse kinésique consiste à distinguer aussi précisément que possible, par la facture du récit, la dynamique de l'espace narratif créée par l'expression gestuelle et motrice, telle qu'elle a été traduite langagièrement. L'analyse kinésique en littérature consiste à observer les moyens exacts choisis dans l'œuvre pour signifier par la référence au mouvement corporel.

Dans le cas de Chaucer, ses œuvres n'ont de cesse de piéger leur destinataire en créant des attentes qui poussent le lecteur inattentif au dérapage interprétatif, entre autres concernant la manifestation corporelle des émotions. Certains passages signalent avec force que l'auteur met délibérément à l'épreuve l'agilité interactionnelle de son destinataire. Pour entrer dans cette joute épistémologique, il faut très bien connaître les intertextes de l'œuvre ainsi que les codes gestuels pertinents dans la période et la culture de l'auteur. Mais cela ne suffit jamais. Il faut également utiliser cognitivement son propre savoir sensori-moteur afin d'attraper le texte au vol. Ainsi, mon objectif est de tenir compte des techniques narratives de l'œuvre en vue de traiter d'une expression corporelle dans « Le Conte de l'Écuyer », celle de l'évanouissement par frustration amoureuse – chez un oiseau. Par cette gageure, je chercherai à relever le défi lancé par Geoffrey Chaucer il y a six siècles, à travers un acte de lecture qui prend l'humour complexe de cet écrivain médiéval suffisamment au sérieux pour entrer dans son jeu.

Chaucer brouille régulièrement la piste de son destinataire. Il le perd dans un réseau d'informations souvent contradictoires. Par ce jeu narratologique, Chaucer confronte son lecteur au processus sémantique par lequel celui-ci élabore un sens à partir du texte. John Ganim met en évidence cet aspect de la poétique chaucérienne qui consiste à promouvoir la més-interprétation (*misinterpretation*), l'interprétation manquée ou erronée[3]. Quant à R. W. Hanning, il met l'accent sur la manière qu'a Chaucer de pratiquer ce qu'il appelle le « harcèlement textuel ». Par cette expression, Hanning désigne cet aspect récurrent chez Chaucer qui consiste à introduire des erreurs dans les traductions de textes bien connus,

2. J'élabore la question du style kinésique dans l'introduction du *Style des gestes. Corporéité et kinésie dans le récit littéraire*, Lausanne, 2008, p. 17-24 ; traduction anglaise à paraître chez Johns Hopkins University Press.

3. J. M. Ganim, *Chaucerian Theatricality*, Princeton, 1990, p. 44.

à citer à faux ou hors contexte, et à abuser des autorités textuelles[4]. C'est ce que nous observerons, en un second temps, par une analyse de « L'Introduction et Prologue du Juriste ». L'expression émotionnelle du corps sera alors à observer dans l'interface entre le texte et son destinataire, seul espace auquel nous avons effectivement accès dans notre effort de compréhension des émotions médiévales.

Le récit cadre des *Contes de Canterbury* montre une trentaine de pèlerins partant d'une taverne dans la banlieue de Londres pour se rendre en pèlerinage à Canterbury, où les reliques de saint Thomas Becket sont vénérées. Parmi les pèlerins se trouve un narrateur qui porte le nom de l'auteur, soit Chaucer. Le tavernier qui héberge les pèlerins décide au matin de les accompagner, et propose un jeu pour rendre la route plus agréable : chaque pèlerin devra raconter une ou deux histoires à l'aller et au retour, et le meilleur récit sera récompensé par un souper offert. En définitive, le verdict ne sera jamais prononcé, car le texte s'achève par une rétraction du narrateur avant que les pèlerins n'arrivent à Canterbury. Cette rétraction clôt, en faisant mine de la désavouer, une série de contes, ainsi que des prologues, des épilogues et des liens narratifs entre les contes, pendant lesquels les pèlerins se parlent et souvent se disputent. Pour cerner la question du style kinésique de cette poétique, je vais me concentrer sur deux sections des *Contes de Canterbury*, à savoir « Le Conte de l'Écuyer » et « L'Introduction et le Prologue de l'homme de loi ».

Le style kinésique de la poétique de Chaucer correspond à un art du lapsus feint. Par lapsus j'entends l'acception courante de dérapage verbal symptomatique d'un sens réprimé. Or, je l'associe paradoxalement à l'idée de maîtrise et de feinte délibérée, car l'analyse qui va suivre tend à montrer que les dérapages textuels, si caractéristiques de la poétique chaucérienne, sont le résultat d'un art consommé. Cet art met le lecteur au défi de se repositionner constamment, et le style kinésique de cette poétique provoque des réactions indissociablement cognitives, émotionnelles et corporelles, dont la plus évidente est celle du rire.

L'héroïne principale du « Conte de l'Écuyer » (« The Squire's Tale ») est une princesse du nom de Canacé[5]. Ce nom nous conduit en ligne intertextuelle

4. R. W. HANNING, « Roasting a Friar, Mis-taking a Wife, and Other Acts of Textual Harassment in Chaucer's *Canterbury Tales* », *Studies in the Age of Chaucer*, 7 (1985), p. 3 : « One of the most characteristic, and remarkable, features of Chaucer's *Canterbury Tales* is its penchant for what can perhaps best be called textual harassment. The Canterbury pilgrims — and indeed the characters within their tales — harass texts almost as frequently, and enthusiastically, as they harass each other. That is, they misquote, quote out of context, misinterpret, vulgarize, and generally abuse textual "auctoritee". »

5. Sur le « Squire's Tale », voir entre autres A. S. AMBRISCO, « "It Lyth Nat in My Tonge" : Occupatio and Otherness in the "Squire's Tale" », *The Chaucer Review*, 38/3 (2004), p. 205-228 ; W. KAMOWSKI, « Trading the "Knotte" for Loose Ends : The "Squire's Tale" and the Poetics of Chaucerian Fragments », *Style*, 31/3 (1997), p. 391-412 ; L. M. JONES, « Chaucer's Anxiety of Poetic

directe aux *Héroïdes* d'Ovide, où Canacé est la protagoniste épistolaire d'un drame atroce d'inceste et d'infanticide. Or, à la place d'un récit de transgression incestueuse et de meurtre sur nouveau-né – un récit bien connu à l'époque et mentionné ailleurs dans les *Contes de Canterbury* –, nous avons affaire à un échange entre un faucon femelle et Canacé, dont la bague magique lui permet de comprendre les oiseaux. L'échange se fait en deux parties. Dans la première partie, Canacé entend les plaintes de l'oiseau qui se frappe de son bec au point de s'évanouir de façon répétée pour finalement tomber de son arbre ; la deuxième partie de l'échange est un dialogue où Canacé s'enquiert des raisons de tant de douleur et où l'oiselle explique qu'elle souffre d'avoir été trahie par son amant, un faucon parti avec une autre.

L'événement corporel émotionnel qui m'intéresse est la chute de l'oiseau qui s'évanouit de douleur amoureuse. Par définition capable de voler, l'oiseau, dans « Le Conte de l'Écuyer », choit. Or, cette expression émotionnelle physique a lieu devant la princesse Canacé qui, malgré son empressement très courtois, tend ses jupes mais manque l'animal, lequel s'écrase au sol. Étonnamment, l'humour de cet événement a longtemps été oblitéré. Car l'évanouissement est une expression émotionnelle qui n'est pas rare dans la littérature médiévale pour exprimer l'intensité insoutenable d'un sentiment, que ce sentiment soit amoureux ou non – par exemple dans le *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes, Arthur s'évanouit d'inquiétude pour son neveu Gauvain (9220-9223 : « Et chiet pasmez de la destrece », *il choit pâmé de détresse* parce qu'il ne le voit pas parmi les autres chevaliers)[6]. Cette expression émotionnelle est fortement développée dans une autre œuvre de Chaucer, *Troïlus and Crisseyde*, où l'amant s'évanouit au moment où il se retrouve enfin au bord du lit de celle qu'il aime (livre III, l. 1092 : « And down he fel al sodeynly aswowne » [« et il tomba tout soudainement évanoui »]). Fréquent dans de nombreux textes moyen anglais, l'évanouissement, du vieil anglais *gesogung*, *geswowung*, qui donnera l'anglais moderne *swoon*, apparaît dans quatre autres contes des *Canterbury Tales* (« The Knight's Tale », « The Clerk's Tale », « The Franklin's Tale » et « The Physician's Tale »). Il est donc possible que le destinataire érudit, reconnaissant une expression émotionnelle « normale », n'en saisisse pas l'incongruité, quand l'événement narré se nuance

Craft : The "Squire's Tale" », *Style*, 41/3 (2007), p. 300-382 ; S. Sharon-Zisser, « The "Squire's Tale" and the Limits of Non-Mimetic Fiction », *Chaucer Review*, 26/4 (1992), p. 377-394 ; C. A. Berry, « Flying Sources : Classical Authority in Chaucer's "Squire's Tale" », *ELH*, 68 (2001), p. 287-313 ; E. Scala, « Canacee and the Chaucer Canon : Incest and Other Unnarratables », *Chaucer Review*, 30/1 (1995), p. 15-39. Scala offre une analyse psychanalytique de la légende de Canacé chez Chaucer, en mettant l'accent sur « l'anxiété critique » (*critical anxiety*) générée par l'association de Canacé à un drame incestueux.

6. Voir P. Levron, « Mélancolie, émotion et vocabulaire », dans D. Boquet et P. Nagy éd., *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, 2009, p. 258.

de jupes tendues au mauvais endroit. Ma proposition méthodologique sera donc d'augmenter l'attention que nous portons aux visualisations que nous générons à la lecture d'un texte, en particulier quand ces visualisations concernent des mouvements corporels[7].

Canacé et les risques de la lecture

La légende de Canacé offre à Chaucer, mais aussi à John Gower, auteur anglais contemporain de Chaucer, l'occasion de provoquer leurs destinataires. Pour saisir le contraste entre les deux traitements de la légende et l'originalité de Chaucer, commençons par Gower. Le cadre narratif de la *Confessio amantis* de Gower met en scène un amant en désarroi, qui progressivement apprend la nature des péchés capitaux[8]. L'histoire de Canacé apparaît dans le chapitre qui concerne le péché de colère, en anglais *wrath*. Cependant, l'inceste entre Canacé et son frère Macarée n'est étrangement pas la raison pour laquelle leur triste aventure est offerte en guise d'*exemplum*; le frère et la sœur ne sont pas coupables du péché capital illustré par cette section de l'œuvre. Ce sont la colère et la cruauté incontrôlées de leur père que l'*exemplum* dénonce, comme ce père, après avoir compris la relation incestueuse de ses enfants, oblige sa fille Canacé à se suicider, et jette le fils dont elle vient d'accoucher en pâture aux bêtes sauvages. Quant à Macarée, il s'est déjà enfui sans se retourner. Par cette version des faits, Gower est à la fois fidèle au récit tel qu'Ovide le raconte dans ses *Héroïdes*, et en rupture avec l'interprétation que laisse prévoir l'utilisation de ce récit dans un discours sur les péchés. Ainsi, Gower joue avec les attentes du lecteur mais d'une façon qui diffère de celle de Chaucer, comme elle concerne la problématique du jugement éthique[9].

Dans les versions d'Ovide et de Gower, le père joue un rôle essentiel. D'une cruauté monstrueuse, il fait porter un glaive à Canacé qui, obéissante, se trucide. Il vient ensuite saisir l'enfant baignant dans le sang maternel et, insensible aux vagissements du nouveau-né, part au plus profond de la forêt jeter son petit-fils aux bêtes, là où il est sûr que nul ne pourra le secourir. L'extrême violence de cette légende marque définitivement le nom de Canacé. D'une part, ce nom n'est jamais réinvesti autrement dans la littérature occidentale; d'autre part, le texte des *Contes de Canterbury* fait dire à l'un de ses personnages (nous y viendrons) que Chaucer ne se commettrait jamais à raconter la légende de Canacé, soit ce

7. Je traite de la question des simulations perceptives (par ex. les visualisations de mouvements) dans *Le Style des gestes*, *op. cit.*

8. John Gower, *Confessio amantis*, éd. R. A. Peck, Toronto-Londres, 1980.

9. Voir S. Echard éd., *A Companion to Gower*, Woodbridge, Suffolk, 2004.

récit d'infanticides en série. Dès lors, quand ce nom apparaît ailleurs dans la même œuvre, il est fortement associé aux idées de crime familial et d'inceste.

Cette association alimente une théorie du suspens, énoncée par l'Écuyer au moment de focaliser son récit sur sa Canacé. L'Écuyer explique qu'un conteur ne doit pas retarder le « nœud » (*knot*) de son récit, car il risque alors de perdre l'attention de son auditoire.

The knotte why that every tale is toold,	Le nœud qui fait l'intérêt d'une histoire,
If it be taried til that lust be coold	Si on met trop de temps à le nouer
Of hem that han it after herkned yoore,	Au point de refroidir son auditoire,
The savour passeth ever lenger the moore,	Perd du goût à mesure que le temps passe :
For fulsomnesse of his prolixitee.	La prolixité génère l'ennui [10].

Le suspens est théorisé par le narrateur du conte, induisant, précisément, du suspens : on s'attend au pire. Or, surprise, les gestes fatals ne sont jamais perpétrés, le nœud ne se noue jamais, et le destinataire reste empêtré dans ses hypothèses interprétatives[11]. Tandis que le nom de l'héroïne pousse à prévoir un drame, la narration retarde ce point nodal jusqu'à le supprimer entièrement. La théorie de l'Écuyer ouvre sur un récit qui piège le lecteur et le pousse au dérapage, pour cette raison que le texte efface précisément les traces d'inceste. En effet, à la place de la transgression incestueuse et du meurtre intolérable, nous avons affaire à un échange doucereux entre un faucon femelle et une Canacé aux émotions conventionnelles. Quand la fauconnette explique plus loin qu'elle souffre d'avoir été trahie par son amant à plumes, le volatile reproduit tous les signes véhéments d'un amour courtois hyperbolique. Et avant même de connaître la nature du drame personnel de l'oiselle, Canacé a un comportement qui représente avec humour le style kinésique de la poétique chaucérienne, telle qu'elle s'incarne à travers le conteur aux dons limités qu'est l'Écuyer.

En effet, le volatile se frappe de ses ailes et de son bec au point de se faire saigner abondamment. Il s'évanouit de façon répétée à force de perdre du sang, et la jeune fille, l'apercevant, se précipite vers l'arbre sur lequel il se tient.

And wel neigh for the routhe almoost she dyede	Et, saisie, de pitié, [Canacé] en mourut presque
And to the tree she gooth ful hastily,	Et en toute hâte elle s'approche de l'arbre
And on this faukon looketh pitously,	Et elle regarde l'oiselle avec compassion.
And heeld hir lappe abrood, for wel	Et elle tendit un pan de sa robe, sachant bien

10. GEOFFREY CHAUCER, *The Canterbury Tales* dans *The Riverside Chaucer*, éd. L. D. BENSON, 3e éd., Oxford, Oxford University Press, 1987, « The Squire's Tale », l. 401-405. Traduction d'A. CRÉPIN, *Les Contes de Canterbury*, Paris, 2000.

11. Cet inconfort a souvent été résolu en mettant fortement en doute les compétences narratives et rhétoriques du conteur, en l'occurrence l'Écuyer. Les références de la note 5 traitent de cet aspect de l'histoire critique du « Conte de l'Écuyer ».

she wiste	
The faukon moste fallen fro the twiste,	Que la fauconnette perdrait l'équilibre
Whan that it swowned next, for lak of blood.	Quand, faute de sang, elle s'évanouirait.
A longe whil to wayten hire she stood	Elle la guetta ainsi un long temps
[...]	[...]
Tho shrighte this faucon yet moore pitously	Alors l'oiselle poussa un cri plus lamentable
Thane ever she dide, and fil to grounde anon,	Que tous les autres, et elle tomba par terre,
And lith aswowne, deed and lyk a stoon,	Évanouie, sans vie, telle une pierre,
Til Canacee hath in hire lappe hire take	Canacé la mit au creux de sa robe
Unto the tyme she gan of swough awake.	Jusqu'à ce qu'elle commence à reprendre connaissance [12].

Risquer mourir de pitié en entendant les cris d'un faucon opère d'emblée comme une déflation du sérieux supposé de la narration, et ce quand bien même Canacé comprend le langage des oiseaux. Une sensibilité exagérée à un pathos encore immotivé produit un effet inverse. Le lecteur n'a pas les moyens de partager la sympathie incandescente de l'héroïne puisque ni celle-ci ni le narrateur ne connaissent les raisons de tant d'émotions. La princesse fera bientôt passer à l'oiseau un interrogatoire en règle, faisant des hypothèses empreintes de conventionnalisme avant de se taire enfin pour laisser la fauconnette s'expliquer. Ensuite, la jeune fille tend les pans de sa robe car elle anticipe une chute au prochain évanouissement, restant ainsi un long temps, toute robe tendue. Pourtant, lorsque le volatile finit par choir, elle le manque, et il reste comme mort sur le sol, jusqu'à ce que la jeune fille le ramasse et le dépose sur ses jupes.

Le système de référence de cette partie du conte est clairement aristocratique et courtois : la fauconnette utilise les *topoi* de la *fin'amor* dans sa grande plainte et le récit de ses amours déçues. Cela a fait dire à Ian Robinson que « The Squire's Tale » est « the only Canterbury tale about pure courtly love » [13]. Voir dans ce texte de l'amour courtois *pur* suggère que la chute de l'oiseau est prise sérieusement. Ou plutôt, la chute est oblitérée, comme c'est le cas dans l'interprétation proposée par Lesley Kordecki, qui n'en fait pas mention dans son analyse de cette partie du conte et pour qui « we respond to the purity of lament » [14]. Comme l'a souligné John McCall, le plus étonnant au sujet de ce

12. GEOFFREY CHAUCER, *The Canterbury Tales*, *op. cit.*, « The Squire's Tale », l. 438-444 ; 472-476 (trad. A. CRÉPIN). Je me permets d'apporter quelques modifications à l'excellente traduction d'André Crépin dans le but de la rendre plus littérale, au risque de perdre son élégance, mais afin de soutenir mon argument.

13. I. ROBINSON, *Chaucer and the English Tradition*, Cambridge, 1972, p. 181-182.

14. L. KORDECKI, « Chaucer's "Squire's Tale" : Animal Discourse, Women, and Subjectivity », *The Chaucer Review*, 36. 3, 2002, p. 289.

conte est que son humour a pu – et manifestement peut toujours – être évacué[15]. La question n'est pas d'étiqueter ce conte comme parodique. Ce serait simplifier la poétique de Chaucer que de la réduire à une série de genres. Sans vouloir nier l'intérêt des autres aspects de ce conte, il me paraît important de mettre l'accent sur un élément kinésique souvent omis par la critique. Car la chute de l'oiseau évoque la poétique chaucerienne, laquelle met son lecteur au défi de tomber dans ses pièges – ou à côté de ses jupes. La chute de la fauconnette incarne un style kinésique où le texte se fait tomber comme un oiseau hyperémotif ; il fait des lapsus délibérés, lesquels fonctionnent comme autant de dérapages soumis à la réactivité du lecteur et à ses réflexes interprétatifs.

Premièrement, le nom même de Canacé alourdit la réception du récit : le lecteur s'attend continuellement au pire (inceste, infanticide, etc.). Il est préparé à lire avec sérieux un drame abominable. Cette gravité empreint sa réception du récit de façon globale. Or la gravité, par définition, alourdit. À l'inverse du lapsus verbal qui fait dire malgré toute attente ce qui devait être tu, le texte *ne dit pas* les crimes attendus. Et c'est cela précisément qui suspend l'agilité du destinataire, lequel manque l'humour d'une chute. Le lapsus littéral de l'oiseau (sa chute) joue le piège tendu au lecteur qui, comme Canacé éplorée sans vraiment savoir pourquoi, tend ses jupes au mauvais endroit et rate son objet. Car le nœud du *suspense* dans ce conte est l'absence du nœud attendu : ni inceste ni infanticide. À ce jeu, Chaucer éprouve la mobilité de son lecteur.

On ne peut lire un amour idéalisé et idéalisable dans « The Squire's Tale » qu'à la condition d'effacer la chute de l'oiseau et la facture particulière de cette chute. Et c'est donc par un travail attentif de visualisation kinésique que le lecteur peut éviter de passer à côté de l'œuvre. La visualisation kinésique ici doit impérativement tenir compte du fait que le texte nous montre Canacé tenant ses robes tendues pour attraper l'oiseau, attendant un long temps, pour en définitive voir l'animal tomber à côté. La simulation produit l'inférence kinésique significative d'une *chute à côté*. Tout est là. Si le lecteur ne produit pas cette inférence kinésique, c'est à côté de Chaucer qu'il passe.

Une deuxième raison permet d'expliquer l'absence de réaction critique devant la chute de la fauconnette. Les oiseaux sont souvent chargés d'incarner l'expression du désir[16], que ce désir concorde avec le renouveau printanier ou qu'il s'associe à une souffrance de séparation (par exemple chez Marie de France dans le lai « L'Aüstic »), à de la jalousie (chez Bernard de Ventadour[17]) voire à

15. J. McCall, « The Squire in Wonderland », *Chaucer Review*, 1/2 (1966), p. 103-109.

16. Sur l'importance de l'association des oiseaux et du désir, voir M. Zink, *Nature et poésie au Moyen Âge*, Paris, 2006.

17. Bernard de Ventadour, *Chansons d'amour*, éd. et trad. M. Lazar, Paris, 1966, p. 180-181, n° 31 : « Can vei la lauzeta mover/de joi sas alas contral rai,/que s'oblid'e. s laissa chazer/per la

l'ascension spirituelle et au plaisir éternel, chez Dante, qui place l'alouette de Ventadour au Paradis, là où l'oiseau suspendu dans son vol devient « l'image de l'empreinte du plaisir éternel *(l'imago de la 'mprenta de l'etterno piacere)* [18] ». Face à la puissance de ces intertextes, l'oiseau de Chaucer tombe plus fort encore, et avec lui les idéaux de *fin'amor* et de sublime divin. On ne peut lire une grande pureté dans « The Squire's Tale » qu'à la condition de camoufler la chute de l'oiseau. Car cet oiseau-là, au lieu d'être en suspension dans un désir parfait qui le porte, s'écrase au sol.

Troisièmement, comme je l'ai déjà souligné, l'évanouissement n'est pas rare dans l'expression émotionnelle médiévale, et l'habitude peut émousser la réactivité interprétative. L'amoureux s'évanouit : rien à signaler, signe normal d'amour courtois. Or, la scène de l'oiseau est chez Chaucer précisément un commentaire sur l'intégration culturelle des systèmes conceptuels. Dans « Le Conte de l'Écuyer », l'utilisation du système de l'amour courtois sert à signifier que ce système informe les comportements et les anticipations motrices. J'utilise le verbe *informer* dans ses deux acceptions de *donner une forme* et de *fournir une information* permettant de comprendre les signes kinésiques. Dit autrement, à la fin du XIVe siècle, un amoureux ou une amoureuse, ça risque de s'évanouir, et on s'y attend au point de tendre ses jupes pour le ou la rattraper. Reste qu'ici elle est un oiseau qui s'évanouit à force de s'automutiler et qu'elle tombe à côté.

Cela fait penser que l'espace narratif créé par l'œuvre au moment de la réception nécessite une alliance entre, d'une part, un savoir historique, culturel et intertextuel et, d'autre part, une intelligence kinésique, c'est-à-dire la faculté de sémantiser et de comprendre les mouvements corporels, les postures, les gestes et les expressions faciales [19]. En un mot, le destinataire des feintes de l'auteur Chaucer ne doit pas seulement connaître ses intertextes et savoir que les émotifs médiévaux ont en littérature une certaine tendance à s'évanouir, il doit pondérer

doussor c'al cor li vai,/ai ! tan grans enveya m'en ve/de cui qu'eu veya jauzion,/meravilhas ai, car desse/lo cor de dezirer no. m fon. » [« Quand je vois l'alouette mouvoir de joie ses ailes contre les rayons du soleil, perdre conscience et se laisser choir à cause de la douceur qui pénètre son cœur, hélas ! une si grande jalousie me vient de tous ceux que je vois réjouis : je suis étonné que mon cœur aussitôt ne s'évanouisse de désir ! »]

18. DANTE ALIGHIERI, *La Divine Comédie : Le Paradis*, canto XX, 73-78, éd. et trad. J. RISSET, Paris, Flammarion, 1992 (1990) : « Quale allodetta che 'n aere si spazia/prima cantando, et poi tace contenta/de l'ultima dolcezza che la sazia,/tal mi sembiò l'imago de la 'mprenta/de l'etterno piacere, al cui disio/ciascuna cosa qual ell'è diventa. » [« Comme l'alouette qui s'élance dans l'air chantant d'abord, et puis se tait, contente de la dernière douceur qui la comble, telle me sembla l'image de l'empreinte du plaisir éternel, au désir de qui toute chose devient ce qu'elle est. »]

19. Sur l'intelligence kinésique, voir E. SPOLSKY, « Elaborated Knowledge : Reading Kinesis in Pictures », *Poetics Today*, 17/2 (1996), p. 157-180 ; G. BOLENS, *Le Style des gestes*, *op. cit.*

son recours aux typologies socioculturelles des gestes, pour se permettre de *réagir* cognitivement au récit d'une chute, voire d'en rire ou d'en pleurer.

Le personnage du Juriste face à l'auteur Chaucer

Chez Chaucer, l'intertextualité joue un rôle majeur en ce sens que la lecture du texte nécessite une connaissance d'autres textes pour que les jeux sémantiques de l'auteur puissent être saisis. « L'Introduction et le Prologue de l'Homme de loi » thématise cette question très précisément, d'autant plus que les intertextes employés sont aussi bien les œuvres de divers auteurs connus que celles de Chaucer lui-même. Et s'il faut les connaître, c'est pour se rendre compte que Chaucer introduit des travers dans sa manière de faire référence à ses propres textes aussi bien qu'à ses sources extérieures. Par l'analyse qui suit, je cherche à mettre en évidence la place donnée dans la poétique chaucérienne à la réactivité du destinataire. Ceci nous conduira au personnage du Juriste, qui affirme que Chaucer ne se commettrait jamais à écrire sur Canacé.

Commençons avec l'intertexte d'un auteur bien connu à l'époque et reconnu comme *auctor*, soit comme une source d'autorité culturelle et religieuse. Il s'agit du pape Innocent III. Le prologue du Juriste contient une traduction d'une section du *De miseria condicionis humane* d'Innocent III, un texte portant sur la misère de la condition humaine. Innocent III (Giovanni Lotario, comte de Segni) fut pape de 1198 à 1216; il est considéré comme le plus puissant pape du Moyen Âge. La section de son *De miseria* repris par Chaucer s'appelle *De miseria pauperis et divitis* [« De la misère des pauvres et des riches »]. Le pape y dénonce la vanité des fausses richesses, montrant que les richesses temporelles sont une autre forme de misère. Chaucer met dans la bouche de son Juriste en pèlerinage une traduction fidèle de la portion du texte qui décrit la cruauté de l'indigence, pour soudain rompre avec son modèle au moment de parler des riches, en concluant de façon parfaitement inattendue par une louange des marchands fortunés.

L'argument du pape tient en deux volets : le premier volet décrit le malheur des pauvres, et le deuxième volet dénonce la misère humaine des riches. Les trois premières strophes traduites par Chaucer sont clairement proches du texte d'Innocent III, y compris par les références bibliques[20]. En revanche, les deux

20. Lotario Dei Segni (Pope Innocent III), *De miseria condicionis humane*, I. 14 ; « De miseria pauperis et divitis », R. E. Lewis éd. et trad., The Chaucer Library, Athens (Georgia), 1978 : « Pauperes enim premuntur inedia, cruciantur erumpna, fame, siti, frigore, nuditate : vilescunt et contabescunt, spernuntur et confunduntur. O miserabilis condicio mendicantis ! Et si petit, pudore confunduntur, et si non petit, egestate consumitur, set ut mendicet necessitate compellitur. Deum causatur iniquum quod non recte dividat ; proximum criminatur malignum quod non plene subveniat ; indignatur,

dernières strophes pervertissent brusquement le discours d'origine. Dans son deuxième volet, Innocent III écrit ceci :

> Quelle honte ! Une personne est estimée selon sa fortune, quand la fortune devrait être estimée à l'aune de la personne. Un tel est réputé aussi bon qu'il est riche, et aussi mauvais qu'il est pauvre, quand il devrait plutôt être réputé aussi riche qu'il est bon, et aussi pauvre qu'il est mauvais. Le riche, pourtant, est désinhibé par l'excès de biens et sans frein dans sa jactance, il se précipite vers son plaisir et s'écroule dans l'illicite, et les choses qui constituaient les amusements de ses péchés deviennent les instruments de ses peines. Labeur dans l'acquisition, crainte dans la possession, douleur dans la perte fatiguent, sollicitent et affligent toujours l'esprit du riche. « Là où se trouve ton trésor, se trouve aussi ton cœur. »[21].

Le discours papal est normatif, condamnant les émotions associées à l'acquisition laborieuse et à l'appétit de richesse. Or, Chaucer exploite la normativité de sa source pour produire un décalage qui, en tant que décalage, peut avoir un impact cognitif, émotionnel et corporel sur le destinataire, par exemple par la confusion, l'approbation, le rire, le dédain, la colère, ou autre – selon les dispositions affectives, intellectuelles et idéologiques du destinataire. Pour saisir cet acte discursif chaucérien, il est important d'avoir accès au passage entier, dans lequel le retournement subversif a lieu comme par mégarde.

O hateful harm, condicion of poverte !	Ô mal détestable, vie de pauvreté
With thurst, with coold, with hunger so confoundid !	Proie de la soif, du froid, et de la faim.
To asken help thee shameth in thyn herte ;	Demander secours t'emplit l'âme de honte

murmurat, inprecatur. Adverte super hoc sentenciam sapientis : "Melius est mori quam indigere." "Eciam proximo suo pauper odiosus erit." "Omnes dies pauperis mali." "Fratres hominis pauperis oderunt eum, insuper et amici procul recesserunt ab eo." "Cum fueris felix, multos numerabis amicos. Tempora si si fuerint nubila, solus eris." » [« The poor are indeed oppressed by starvation, tortured by need, hunger, thirst, cold, nakedness ; they become worthless and waste away, are despised and confounded. O miserable condition of a beggar ! If he begs, he is confounded with shame, and if he does not beg, he is consumed with want, and indeed is compelled by necessity to beg. He maintains that God is unjust because he does not dispense properly ; he accuses his neighbor of being evil because he does not help fully ; he is offended, he complains, he curses. Consider the opinion of the wise man on this subject : "It is better to die than to want." "The poor man shall be hateful even to his own neighbor." "All the days of the poor are evil." "The brethren of the poor man hate him, and even his friends have departed far from him." "When you are happy, you will count many friends. If times are dark, you are alone". »]

21. *Ibid.* : « Proh pudor ! Secundum fortunam estimatur persona, cum pocius secundum personam sit estimanda fortuna. Tam bonus reputatur ut dives, tam malus ut pauper, cum pocius tam dives sit reputandus ut bonus, tam pauper ut malus. Dives, autem, superfluitate resolvitur et iactancia effrenatur, currit ad libitum et corruit in illicitum, et fiunt instrumenta penarum que fuerant oblectamenta culparum. Labor in adquirendo, timor in possidendo, dolor in amittendo mentem eius semper fatigat, sollicitat, et affligit. "Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum". »

If thou noon aske, with nede artow so woundid	Mais si tu t'y refuses, la détresse te navre
That verray nede unwrappeth al thy wounde hid !	Et dénude alors tes blessures cachées.
Maugree thyn heed, thou most for indigence	Tu as beau faire, l'indigence te force
Or stele, or begge, or borwe thy despence !	À voler, mendier, emprunter ton pain.
Thow blamest Crist and seist ful bitterly	Tu accuses le Christ en termes amers
He mysdeparteth richesse temporal ;	De mal répartir les biens ici-bas.
Thy neighebor thou wytest synfully,	Tu critiques ton prochain injustement,
And seist thou hast to lite and he hath al.	Sous prétexte que tu n'as rien et lui, tout.
« Parfay », seistow, « somtyme he rekene shal,	« Certes », dis-tu, « il devra rendre des comptes
Whan that his tayl shal brennen in the gleede,	Et alors se brûlera la queue au feu
For he noght helpeth needfulle in hir neede. »	Faute d'avoir aidé les gens miséreux. »
Herkne what is the sentence of the wise :	Écoute les maximes que donne le Sage :
« Bet is to dyen than have indigence ;	« Mieux vaut mourir qu'être dans la misère,
Thy selve neighebor wol thee despise. »	Ton prochain lui-même alors te méprise. »
If thou be povre, farwel thy reverence !	Tu es pauvre ? adieu le respect qui t'est dû !
Yet of the wise man take this sentence :	Du Sage voici encore une maxime :
« Alle the dayes of povre men been wikke. »	« Chaque jour du pauvre est un jour sans joie » ;
Be war, therfore, er thou come to that prikke !	Prends donc garde à ne pas tomber si bas.
If thou be povre, thy brother hateth thee,	Si tu es pauvre, ton frère te haïra
And alle thy freendes fleen from thee, allas !	Et tous tes amis, hélas ! s'enfuiront.
O riche marchauntz, ful of wele been yee,	Ô riches marchands aux biens abondants,
O noble, O prudent folk, as in this cas !	Nobles et prudents gens que voici,
Youre bagges been nat fild with ambes as,	Vos cornets ne sont pas pleins de doubles as
But with sys cynk, that renneth for youre chaunce ;	Mais des six et cinq roulent pour vous combler.
At Cristemasse myrie may ye daunce !	À la Noël vous danserez joyeux.
Ye seken lond and see for yowre wynnynges ;	Vous voyagez et surveillez vos gains.
As wise folk ye knowen al th'estaat	Fort sages vous connaissez l'état
Of regnes ; ye been fadres of tidynges	Des royaumes. Vous êtes pères de nouvelles
And tales, bothe of pees and of debaat.	Et d'histoires, touchant la paix ou la guerre.
I were right now of tales desolaat,	Je n'aurais rien ici à raconter
Nere that a marchant, goon is many a yeere,	Si un marchand, mort il y a longtemps,
Me taughte a tale, which that ye shal heere.	Ne m'avait appris une histoire — la voici[22].

22. Geoffrey Chaucer, *The Canterbury Tales*, « The Man of Law's Prologue », l. 99-133 (trad. A. Crépin).

Chaucer emploie un intertexte qui a clairement une portée morale et théologique ; et il traduit sans grands écarts trois strophes, permettant une identification aisée de l'original très bien connu à l'époque. Puis il crée un dérapage conséquent puisque, loin d'être fustigés pour leurs préoccupations mercantiles, les marchands sont loués d'avoir su devenir riches de biens temporels. Saint Jérôme prônait une traduction de sens à sens plutôt que du mot à mot[23]. Dans les dernières strophes, nous n'avons ni l'une ni l'autre. Chaucer trahit *et* le mot *et* le sens du *De miseria* d'Innocent III.

Il va loin dans la provocation car les marchands sont dits être nobles et prudents pour cette raison qu'ils savent s'enrichir de biens temporels. Cette prudence est exprimée à travers l'image du jeu de dés, jeu de hasard par excellence : leurs cornets à dés ne sont pas remplis de doubles as (un coup perdant), mais de cinq et six (un coup gagnant). Non seulement les richesses temporelles deviennent les biens désirables, mais elles sont en plus accessibles par de la chance au jeu, soit par l'intervention de *Fortuna*, allégorie de l'imprévisibilité du sort. La clairvoyance des marchands a partie liée avec Fortune. Pourtant, *Prudentia* et *Fortuna* ne sont pas censées faire bon ménage, en particulier dans une traduction qui s'autorise d'un pape.

En outre, la troisième strophe du prologue, celle qui précède la référence aux marchands, reprend deux sentences bibliques (Ecclésiastique 40 : 28 et Proverbes 14 : 20). Dans les deux cas, l'auteur de la sentence est désigné comme étant un sage, *the wise* (113), *the wise man* (117). Or, les marchands sont qualifiés par le même adjectif au vers 128 : « Ye seken lond and see for yowre wynnynges ;/ As wise folk ye knowen al th'estaat/Of regnes » (127-129) [« Vous voyagez et surveillez vos gains. Comme vous êtes des gens sages, vous connaissez l'état des royaumes »]. Les marchands sont mis sur un pied d'égalité avec les sages de la Bible par le biais d'une sagesse éminemment temporelle, qui concerne l'état des royaumes, royaumes terrestres et non célestes, et qui a pour résultat l'acquisition de richesses monnayables et en aucun cas spirituelles. Enfin, c'est leur réussite matérielle qui, d'après le Juriste, motivera leur célébration de Noël, soit rien moins que la naissance du Christ.

En ce qui concerne l'emploi de l'adjectif « prudent », Juliette Dor propose l'explication suivante :

> Il est peut-être plus osé d'avancer l'idée que voici pour éclaircir le mystère qui entoure « prudent » (*PrMLT* 124). Ils [les marchands] sont en l'occurrence prudents, puisque… la richesse engendre de grands biens, tandis que la pauvreté

23. T. W. Machan, « Chaucer as Translator », in R. Ellis éd., J. Price, S. Medcalf et P. Meredith collab., *The Medieval Translator : The Theory and Practice of Translation in the Middle Ages*, Cambridge, 1989, p. 56.

engendre de grands maux. S'étant assuré la richesse, ces hommes ont fait preuve de prudence[24].

Cette logique est aisément admissible, mais la contextualisation du concept de prudence ici n'en reste pas moins totalement provocatrice puisqu'elle se greffe sur un discours moral et théologique prônant le *mépris* des richesses.

Une réaction fréquente vis-à-vis du dérapage opéré dans le prologue du Juriste est d'y voir une manière de caractériser le pèlerin qui prononce ce discours. Les erreurs de celui-ci seraient une manière de camper son personnage. C'est là bien sûr une solution possible. Elle est cependant insatisfaisante. Car le phénomène sémantique du « dérapage contrôlé » apparaît ailleurs chez Chaucer et dépasse un effort de caractérisation ponctuel. Il convient de ne pas réduire les jeux sémantiques du texte à de simples effets comiques visant à ridiculiser un personnage. Loin d'être un aspect isolé, le pervertissement du *De miseria* d'Innocent III s'accompagne dans l'introduction qui le précède d'un réseau d'autocontradictions et de lapsus intertextuels qui, en définitive, renvoient à la figure et à la position de Chaucer lui-même et à son statut d'auteur. Ainsi, un vecteur expressif majeur vient de la posture auctoriale de Chaucer, dessinée par les provocations textuelles de celui-ci à l'endroit de notre interprétation du corps et de ses émotions.

Dans la dernière strophe du prologue, l'Homme de loi explique à propos des marchands qu'ils sont pères des nouvelles et des contes, *fathers of tidings and tales* (129-130). Le Juriste tient d'un marchand le conte qu'il s'apprête à raconter, marchand sans lequel il serait maintenant « dépourvu de contes » : *of tales desolaat*. Le terme *desolaat* est fort, il est construit sur le latin *desolatus* « déserté, abandonné », participe passé du verbe *desolo* « dépeupler, ravager » ; il évoque un manque radical. Or, le bien si précieux dont le pèlerin a failli manquer est une histoire à raconter dans un concours dont le but est le divertissement, et le prix un souper gratuit. L'hiatus entre le mot choisi, *desolaat*, et la raison de la désolation, tout en étant comique, fait écho aux commentaires de l'Homme de loi concernant l'œuvre de Chaucer.

En effet, le Juriste fait référence aux œuvres de Chaucer dans son Introduction. Il explique qu'il est très difficile de trouver un conte idoine, qui n'ait pas déjà été raconté par Chaucer.

But nathelees, certeyn,	Mais néanmoins, il est vrai,
I kan right now no thrifty tale seyn	Je ne connais en ce moment aucun conte adéquat

24. J. Dor, « L'énigme du "Prologue du Conte de l'Homme de loi" : Chaucer et l'autoplagiat », dans R. Ellis et R. Tixier éd., *The Medieval Translator. Traduire au Moyen Âge*, vol. 5, Turnhout, 1996, p. 385.

That Chaucer, thogh he kan but lewedly	Que Chaucer, malgré ses maladresses
On metres and on rymyng craftily,	En métrique et en rimes habiles,
Hath seyd hem in swich Englissh as he kan	N'a pas raconté, dans son anglais
Of olde tyme, as knoweth many a man;	Du temps jadis, comme beaucoup le savent.
And if he have noght seyd hem, leve brother,	S'il n'a pas conté ces histoires, cher frère,
In o book, he hath seyd hem in another.	Dans ce livre-ci, c'est dans celui-là.
For he hath toold of loveris up and doun	Il a parlé d'amoureux tous azimuts,
Mo than Ovide made of mencioun	Plus nombreux que ceux qu'Ovide a cités
In his Episteles, that been ful olde.	Dans ses *Lettres*, qui sont bien anciennes.
What sholde I tellen hem, syn they been tolde?	Pourquoi devrais-je les redire, puisqu'elles ont déjà été racontées ?[25]

Ainsi, le Juriste proclame sa difficulté à trouver un conte que Chaucer n'ait pas déjà raconté, pour expliquer plus tard que son conte lui vient d'un marchand, père des contes, et non de Chaucer.

Il fait ensuite la liste des héroïnes dont Chaucer est censé avoir reproduit les discours dans son livre *The Legend of Good Women*. Or, le Juriste commet de grosses erreurs, des erreurs évidentes : il donne des noms qui n'apparaissent pas dans l'œuvre de Chaucer, à savoir Déjanire, Pénélope, Hermyon, Léandre, Ladomya et Eleyne, et il omet par contre de nommer deux héroïnes dont les légendes s'y trouvent, soit Cléopâtre et Philomena. Cependant, les six noms qu'il inclut abusivement dans la bibliographie de Chaucer appartiennent tous aux *Héroïdes* d'Ovide[26]. Chaucer mentionne les *Héroïdes* explicitement, en les appelant les *Lettres* – il s'agit en effet de lettres écrites par des femmes aux hommes qu'elles ont aimés et qui, en général, les ont trahies. Puis, le Juriste dit que Chaucer a été plus prolifique qu'Ovide, mais il attribue à Chaucer des récits qui n'existent que dans les *Héroïdes* d'Ovide, produisant le sentiment inverse et confus que Chaucer n'est *pas* l'auteur de beaucoup d'histoires.

Vient ensuite une remarque véhémente sur une autre héroïne ovidienne, dont la lettre apparaît dans les *Héroïdes* ; je veux parler de Canacé.

But certeinly no word ne writeth he	Mais c'est un fait qu'il garde le silence
Of thilke wikke ensample of Canacee,	Sur le mauvais exemple de Canacé
That loved hir owene brother synfully —	Qui eut pour son frère un amour coupable —
Of swiche cursed stories I sey fy ! —	Horreur de telles histoires maudites ! —
Or ellis of Tyro Apollonius,	Ou encore sur Apollonius de Tyr,
How that the cursed kyng Antiochus	Comment le maudit roi Antiochus
Birafte his doghter of hir maydenhede,	Ravit à sa propre fille son pucelage —
That is so horrible a tale for to rede,	Horrible, insupportable est cette scène
Whan he hir threw upon the pavement.	Où on le voit la renverser à terre.

25. Geoffrey Chaucer, *The Canterbury Tales*, « The Man of Law's Introduction », l. 45-56 (TdA).

26. Ovide, *Héroïdes*, éd. H. Bornecque, trad. M. Prévost, Paris, 1999.

And therfore he, of ful avysement,	Aussi, après avoir bien réfléchi,
Nolde nevere write in none of his sermons	A-t-il banni de tous ses ouvrages
Of swiche unkynde abhomynacions,	Ces abominations contre nature.
Ne I wol noon reherce, if that I may.	Et je ferai de même, sauf impossible[27].

L'Homme de loi réprouve avec force les récits qui portent sur des cas d'inceste, tels précisément les histoires de Canacé et d'Apollonius de Tyr. De ces récits il dit: « Of swiche cursed stories I sey fy ! » (80) [« Je dis fi de telles maudites histoires ! »]. Ce passage a généralement été lu comme une plaisanterie faite par Chaucer à l'encontre de son ami John Gower. Car dans le *Confessio amantis*, Gower raconte *et* l'histoire de Canacé *et* celle d'Apollonius de Tyre. Mais là encore, les choses sont complexes. La légende de Canacé et de son frère Macarée concerne une relation incestueuse due à l'ignorance du tabou d'inceste. L'histoire de Canacé est frappante. Chaucer s'arrange pour que son lecteur ait ce récit en tête: il donne la référence des *Lettres* d'Ovide et il choisit une histoire difficilement oubliable, que Gower reprend en anglais. Puis l'Homme de loi insiste sur le fait que Chaucer jamais n'écrirait sur Canacé: « But certeinly no word ne writeth he/Of thilke wikke ensamble of Canacee » (77-78) [« Mais il est certain que Chaucer n'a jamais écrit un mot de cet *exemplum* si mauvais, si condamnable de Canacé »]. Or, c'est faux. Car Chaucer est en train d'écrire sur Canacé au moment où son personnage clame que Chaucer jamais n'écrirait sur elle. Mais surtout, Canacé est le personnage principal du « Conte de l'Écuyer » dans ces mêmes *Contes de Canterbury* qui contiennent le discours du Juriste. Comme nous l'avons vu, « Le Conte de l'Écuyer » est organisé pour que le lecteur s'attende à ce que le récit aboutisse au drame incestueux habituellement associé au nom de Canacé.

Quand un texte comporte, comme c'est le cas ici, des déplacements, des dérapages et des contradictions organisées, le lecteur a deux options interprétatives principales. Il peut considérer qu'il s'agit de bévues, de lapsus involontaires de la part de l'auteur, d'imperfections dues au caractère inachevé de l'œuvre, la tentation interprétative étant alors de rectifier le texte. Une autre option à ce type d'interventionnisme est d'étudier ces déplacements comme autant d'aspects signifiants d'une poétique maîtrisée par l'écrivain. Quand les dérapages sont occasionnels et isolés, la première voie peut à la rigueur se justifier, bien qu'avec prudence. Quand un texte fourmille de contradictions, il me paraît avisé de choisir la deuxième option. Pourtant, il n'est pas rare que la première option soit favorisée par la critique en ce qui concerne « L'Introduction et le Prologue de l'Homme de loi », par exemple quand il s'agit du passage suivant:

27. Geoffrey Chaucer, *The Canterbury Tales*, « The Man of Law's Prologue », l. 77-89 (trad. A. Crépin).

But of my tale how shal I doon this day?	Alors comment m'y prendrai-je aujourd'hui?
Me were looth be likned, doutelees,	Je ne voudrais pas être comparé
To Muses that men clepe Pierides--	Aux Muses appelées les Piérides:
Methamorphosios woot what I mene;	Voyez Ovide et ses *Métamorphoses*.
But nathelees, I recche noght a bene	En tous les cas, je me moque comme d'un clou (litt. haricot)
Though I come after hym with hawebake.	D'avoir un mauvais rang, après Chaucer.
I speke in prose, and lat him rymes make.	Je parle en prose et lui laisse les vers[28].

Le dernier vers de ce passage annonce un conte en prose. L'Homme de loi dit renoncer aux vers devant la maîtrise de Chaucer. Or le conte du Juriste est en vers et en rimes royales. Pour cette raison, il a été régulièrement admis que le conte du Juriste aurait dû être déplacé à l'intérieur des *Contes de Canterbury* et être attribué à un autre pèlerin[29]. C'est une hypothèse qui ne tient pas compte du réseau textuel global du passage en question, lequel accumule les contradictions.

Aux contradictions déjà observées, il convient d'ajouter la suivante, qui fait lien avec le précédent passage quand il s'agit de l'opposition vers/prose. Dans une strophe ultérieure, l'Homme de loi juge que Chaucer n'est pas très doué pour les rimes et les vers, « thogh he kan but lewedly/On metres and on rymyng craftly » (47-48). Il ajoute également que l'anglais de Chaucer est vieilli, « Hath seyd hem in swich Englissh as he kan/Of olde tyme » (49-50). Chaucer est le nom du narrateur dans *Les Contes de Canterbury*: le Chaucer de l'Homme de loi est un pèlerin faisant partie de son public, au moment où celui-ci dit que l'anglais de Chaucer est daté. Là encore, cet hiatus a suscité une série de réactions qui visent à rétablir une cohérence interprétative. Il a été proposé que l'Homme de loi n'a pas reconnu Chaucer parmi le groupe de pèlerins et qu'il ne le connaît que de réputation, d'où également sa remarque et ses erreurs bibliographiques concernant *The Legend of Good Women*. Ou au contraire, certains critiques pensent que l'Homme de loi a reconnu Chaucer mais qu'il entretient des sentiments ambivalents à son égard, raison pour laquelle il attaque son art tout en l'encensant par la suite[30]. Ces interprétations montrent que le texte trouble le confort du lecteur, lequel cherche à ajouter un supplément de fiction à la narration afin de stabiliser et clarifier la position des personnages.

28. Geoffrey Chaucer, *The Canterbury Tales*, « The Man of Law's Introduction », l. 90-96 (trad. A. Crépin).

29. L'article le plus récent sur cette question est celui de G. Barlow, « A Thrifty Tale: Narrative Authority and the Competing Values of the Man of Law's Tale », *The Chaucer Review*, 44/4 (2010), p. 397-420. Voir aussi A. Blamires, *Chaucer, Ethics, and Gender*, Oxford, 2006, chap. 4.

30. Cf. W. L. Sullivan, « Chaucer's Man of Law as a Literary Critic », *Modern Language Notes*, 68/1 (1953), p. 1-8; A. David, « The Man of Law vs. Chaucer: A Case in Poetics », *PMLA*, 82, 1967, p. 217-225.

Il me paraît plus utile d'observer le jeu du texte, qui mobilise le lecteur autrement. Je récapitule : l'Homme de loi s'apprête à raconter un conte qu'il tient d'un marchand mort il y a de nombreuses années ; il va raconter un conte que Chaucer n'a pas raconté bien que, d'après lui, il soit impossible de trouver un conte que Chaucer n'ait pas déjà narré dans l'un ou l'autre de ses écrits ; l'anglais de Chaucer est dépassé, bien que celui-ci soit présent parmi la troupe de pèlerins qui écoutent le Juriste, à l'inverse du marchand, père de contes qui, lui, est mort depuis longtemps ; enfin, Chaucer est mauvais rimeur et versificateur, pourtant l'Homme de loi renonce à dire après lui son conte en rimes, et il dit et ceci et son conte en rimes royales. Enfin, pour clore le tout, Chaucer choisit pour son Juriste le conte de Constance raconté par Gower dans son *Confessio amantis*, œuvre critiquée par la bande pour ce qu'elle inclut deux récits d'inceste : jamais Chaucer ne se commettrait à parler d'une histoire aussi répréhensible que celle de Canacé. Or, Canacé est l'héroïne de l'un des *Contes de Canterbury*.

La figure de Chaucer est à la fois établie comme auteur de contes et réfutée comme telle par son propre personnage au moyen d'un déplacement concernant ses œuvres. En outre, Chaucer est en porte-à-faux vis-à-vis du marchand qui a transmis son conte à l'Homme de loi. S'il l'est vis-à-vis de ce marchand, il peut l'être vis-à-vis du groupe que celui-ci représente (les marchands), ce qui le place en opposition avec leur caractéristique première pour l'Homme de loi, à savoir qu'ils sont les pères de récits, *fathers of tales*. En définitive, la question est posée de savoir ce que signifie être à l'origine d'un discours. La succession de contradictions élaborées par Chaucer pousse à entrevoir une réponse. Chaucer organise un texte qui dit : « Chaucer n'est pas un père de contes, et il n'est pas l'auteur de ce texte : son anglais est daté, le mien ne l'est pas. » Ce faisant, l'originalité de cette affirmation, et surtout l'originalité de sa formulation, crée le sentiment d'une évidence contraire, comme si la voix qui émergeait par-delà la multiplication des discours intradiégétiques de ses pèlerins disait fondamentalement : « Je suis bien à l'origine de ma parole alors même qu'elle est infiltrée de toutes parts. »

Le style kinésique qui ressort de « L'Introduction et Prologue de l'Homme de loi » évoque le timbre d'une voix qui perce à travers les dérapages, et dont les résonances se perçoivent le plus clairement quand cette voix prétend se taire. Le personnage fictionnel *Chaucer* ne pipe mot quand l'un des pèlerins, né de la plume de l'auteur Chaucer, clame que tous savent combien l'anglais de Chaucer est périmé. L'humour de cette allégation présentifie Chaucer dans le sourire ou le rire qu'il suscite chez le lecteur. Parce que la présence du *personnage fictionnel Chaucer* est oblitérée de façon paradoxale, le sentiment d'une présence de *Chaucer l'auteur* est renforcé, comme le texte le fait sentir, par l'hiatus, le pouvoir d'action de cette personne inconnue et définitivement inaccessible, qui est à l'origine du texte que nous avons sous les yeux et auquel nous réagissons.

Chaucer l'écrivain et *Chaucer le narrateur* sont deux concepts qui suffisent mal à rendre compte de l'instance qui jongle et feinte sur le seuil du texte. Le travail de harcèlement textuel et de mésinterprétation pratiqué par cette version de *l'auteur Chaucer* participe d'une tendance à provoquer le lecteur, à le mettre au défi d'un repositionnement interprétatif. De la même manière que cet auteur change de posture et se déplace continuellement, le lecteur, s'il veut le suivre, doit également bouger. Et ce qu'il découvre en définitive n'est pas un sens herméneutique mais son propre mouvement interprétatif. Ainsi, la figure ambivalente de l'« auteur » sert à créer un espace narratif permis par l'acte de lecture, lequel constitue un geste expressif en réponse au geste expressif dont l'œuvre est la trace.

Tim William Machan souligne que Chaucer est de façon fondamentale l'auteur du sens qu'il traduit[31], mais qu'il était culturellement problématique pour Chaucer d'être un auteur, dans le sens médiéval de *auctor*, de source d'autorité[32]. Car le statut culturel des langues et littératures vernaculaires au Moyen Âge interdisait aux écrivains vernaculaires d'être appelés « auteurs », en particulier de leur vivant[33]. Par conséquent, Chaucer, en s'érigeant auteur vernaculaire, représentait un paradoxe culturel (« by medieval standards Chaucer was a paradox – a "vernacular author" »)[34]. Par sa manière de dévoyer ses sources, Chaucer a donné une voix à une nouvelle version de l'*auctor*[35]. Ce faisant, il a aussi changé la place du lecteur en le sollicitant d'une manière inédite. Pour opérer ce changement, Chaucer semble avoir compté sur un mode de lecture typiquement médiéval. En effet, la sémiotique médiévale, qui cherche le fruit du sens sous l'écorce de la lettre[36], produit des lecteurs extrêmement attentifs aux détours du

31. T. W. Machan, « Chaucer as Translator », p. 58.

32. *Ibid.*, p. 66. Voir aussi A. J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship : Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, Londres, 1984 ; 2[de] éd. 1988, réimpr. avec de nouveaux matériaux en 2009 ; et A. J. Minnis, A. B. Scott et D. Wallace, *Medieval Literary Theory and Criticism ca 1100-ca 1375 : The Commentary-Tradition*, Oxford, 1988.

33. T. W. Machan, « Chaucer as Translator », p. 63 : « Indeed, throughout most of the Middle Ages the cultural status of vernacular language and literature was such that vernacular writers were precluded from calling themselves "authors". »

34. *Ibid.*, p. 64.

35. R. R. Edwards, « Authorship, Imitation, and Refusal in Late-Medieval England », dans G. Bolens et L. Erne éd., *Medieval and Early Modern Authorship*, Tübingen, 2011, p. 211-233 (SPELL : Swiss Papers in English Language and Literature, 25) ; H. Cooper, « Choosing Poetic Fathers : The English Problem », *ibid.*, p. 203-221.

36. La métaphore de l'écorce et du fruit est récurrente dans la pensée médiévale, exprimant l'idée d'une vérité orthodoxe à mettre en évidence par l'interprétation. La lettre contient et recouvre la vérité du sens ; lire consiste donc à déceler, à découvrir par un travail de déchiffrage symbolique et analogique le sens enfoui par l'auteur, caché dans l'écriture. La distinction du sens et de la lettre apparaît chez Paul dans la deuxième épître aux *Corinthiens*, 3, 6. Elle est reprise par Augustin dans

texte puisque c'est par la lettre qu'il est possible d'accéder au sens et à la vérité. Et c'est donc en utilisant la force et les atouts de la sémiologie médiévale que Chaucer a subverti le système interprétatif médiéval. *Le style kinésique de la poétique chaucérienne opère à travers la mobilité imprévisible d'un auteur liminaire et la dynamique des destinataires aléatoires de ses gestes expressifs.* L'espace narratif qui donne lieu à cette interaction n'est ni la mémoire accumulative et désincarnée d'un lecteur idéal, ni la légitimité de l'*auctor* traditionnel, garant non moins idéalisé d'un sens à découvrir, mais bien l'espace d'un échange interpersonnel à la fois précis et fortuit — espace actualisé par la rencontre du discours chaucérien et de la réactivité épistémologique, émotionnelle et corporelle d'un destinataire au profil historique et personnel nécessairement variable.

Guillemette Bolens – Université de Genève, Faculté des Lettres, Département de langue et littérature anglaises, Uni Bastions 5, rue de Candolle, 1211 Genève 4, CH

La narration des émotions et la réactivité du destinataire dans *Les Contes de Canterbury* de Geoffrey Chaucer

Dans *Les Contes de Canterbury*, Chaucer met en évidence les rapports de force complexes qui s'actualisent à travers l'expression verbale et corporelle des émotions. Ces rapports de force sont manifestes entre les personnages des *Contes de Canterbury*, mais ils impliquent également les destinataires du texte. L'écrivain Chaucer, quand il met en récit l'expression corporelle d'une émotion, lance un défi interprétatif à ses destinataires. Mon objectif est ainsi de chercher à comprendre ce que le texte signale de nos modalités d'accès à un sens émotionnel permis par une narration des signes corporels.

Chaucer – *Les Contes de Canterbury* – « Le Conte de l'Écuyer » – « L'Introduction et le Prologue de l'Homme de loi » – Canacé – amour courtois – style kinésique.

son *De doctrina Christiana* (3.7.11). Et elle est explicitée par l'allégorie de Raison dans *Le Roman de la Rose* de Jean de Meung, lors du discours de Raison à l'Amant (Guillaume de Lorris et Jean de Meung, *Le Roman de la Rose*, éd. et trad. d'A. Strubel, Paris, 1992, l. 7164-7170). Une bonne lecture de l'écorce, du sens littéral, offre une voie d'accès au sens symbolique et à la vérité du sens spirituel contenu, comme un fruit, dans l'écriture. La métaphore du fruit et de l'écorce, qui sert à signifier la distinction de la lettre et du sens, a été employée par Bède le Vénérable, Raban Maur et Alain de Lille (Bède, *PL* 91, col. 808 ; Raban Maur, *PL* 109, col. 192 ; Alain de Lille, *De planctu naturae*, *PL* 210, col. 451). Elle est également utilisée par Chaucer dans *Les Contes de Canterbury* à la fin du « Conte de l'Aumônier » (« The Nun's Priest's Tale », l. 3438-3443), qui est une fable sur un coq, une poule et un renard.

The Narration of Emotions and the Reader's Reactions in Geoffrey Chaucer's *Canterbury Tales*

In *The Canterbury Tales*, Chaucer highlights the complex power relationships that are enacted through the verbal and corporeal expression of emotions. These power relationships are manifest between all protagonists of the narrative, but they also involve the readers. When Chaucer narrates the corporeal expression of an emotion, he wittingly challenges the interpretive acumen of his readers. My purpose in this essay is to analyze the way in which Chaucer calls attention to our modes of access to emotional meanings elicited by the narration of corporeal signs.

Chaucer – *The Canterbury Tales* – «The Squire's Tale» – «The Man of Law's Introduction and Prologue» – Canacee – courtly love – kinesic style.

Médiévales 61, automne 2011, p. 119-141

Robert MARCOUX

VULTUS VELATUS OU LA FIGURATION POSITIVE DE LA TRISTESSE DANS L'ICONOGRAPHIE DE LA FIN DU MOYEN ÂGE

À travers le geste et l'expression faciale, le corps représente le vecteur primaire de l'émotion[1]. Au Moyen Âge, la figuration de ce langage corporel donne lieu à un important répertoire de signes visuels. Dans la mesure où l'Occident médiéval alloue une grande liberté au processus de création des images, ce répertoire n'a toutefois rien d'un système clos de significations univoques[2]. De fait, plusieurs de ces signes sont ambivalents, si bien que leur sens exact ne peut être saisi qu'en fonction de leur contexte. Cela s'explique en grande partie par l'incapacité du vocabulaire iconographique médiéval à traduire dans toutes ses nuances le riche champ sémantique de l'affect[3]. Trop restreinte, la grammaire des gestes et des expressions permet rarement d'identifier l'intensité et la qualité de l'émotion avec précision à partir des seuls codes figurés. C'est le cas notamment de la tristesse dont cette étude cherche à cerner l'expression « positive » dans l'iconographie de la fin du Moyen Âge.

1. J.-C. SCHMITT, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, 1990.

2. Sur la liberté de l'image médiévale et l'absence d'une normalisation concertée de l'iconographie médiévale, cf. J. BASCHET, *L'Iconographie médiévale*, Paris, 2008, p. 251-260. Sur le cas précis de la figuration médiévale du langage corporel, cf. J.-C. SCHMITT, *La Raison des gestes…*, p. 22-23 et ses remarques ponctuelles sur l'usage des images tout au long de l'ouvrage. Voir également sa critique du livre de F. GARNIER, *Le Langage de l'image au Moyen Âge. Tome 1 : Signification et symbolique*, Paris, 1982, dans *Archives de sciences sociales des religions*, 57 (1984), p. 231-232.

3. Sur la richesse du champ sémantique de l'affect, cf. D. BOQUET, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, 2005 et B. H. ROSENWEIN, « Emotion Words », dans P. NAGY et D. BOQUET éd., *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, 2009, p. 93-106.

De l'ambivalence à la connotation : les signes visuels de l'affliction

Deuil et damnation

Pour représenter la tristesse, l'iconographie médiévale utilise les signes visuels qui servent à exprimer l'affliction. Dérivés en grande partie de l'art classique et trouvant écho dans la littérature, ces signes d'une douleur profonde se résument à une grimace, une torsion des mains, une main nue ou voilée portée à la figure, une extension des bras au-dessus de la tête et des gestes d'automutilation comme se frapper la poitrine, s'arracher les cheveux et se lacérer le visage[4]. Ces gestes et expressions se retrouvent souvent dans des scènes relatives à la mort : scènes de funérailles, annonce ou témoignage de mort tragique, déploration individuelle ou collective[5]. Parallèlement à cette iconographie du deuil, les signes visuels de l'affliction sont aussi utilisés pour représenter la tristesse dans sa forme la plus excessive, celle du désespoir[6]. Ils caractérisent alors la figure du damné pour qui la *visio Dei* est résolument hors d'atteinte. Dans les représentations infernales, il leur arrive en outre de confondre cette affliction spirituelle (celle du dam) avec la douleur physique liée à la torture[7].

Tristitia *et* Desperatio

Le désespoir n'est pas seulement la condition du pécheur qui se retrouve privé de toute possibilité de rédemption. Il est aussi un vice. En effet, en tant que tristesse excessive, le désespoir (*desperatio*) s'oppose à la vertu de l'espérance (*spes*). Tout comme la figure de l'endeuillé et celle du damné, la représentation du désespoir en tant que vice reprend encore une fois les signes visuels de l'affliction. Dans *Le Roman de la Rose*, parmi les différents portraits de vices qui sont peints ou sculptés sur la muraille d'un verger, se trouve celui de Tristesse que l'auteur nous décrit en ces termes :

4. F. GARNIER, *Le Langage de l'image au Moyen Âge*, Paris, 1982, 2 tomes, répertorie ces gestes sous différentes entrées, soit douleur, tristesse et désespoir. Sur les liens entre représentations littéraires et iconographiques des gestes, *ibid.*, t. I, p. 17-19. Sur la représentation littéraire de la tristesse, cf. E. COHEN, « The Animated Pain of the Body », *The American Historical Review*, 105 (2000), p. 53, notes 65 et 66.

5. Y. LABANDE-MAILFERT, « La douleur et la mort dans l'art des XIIe et XIIIe siècles », dans *Atti del V Convegno di studi sul tema Il dolore et la morte nella spiritualità dei secoli XII et XIII*, Todi, 7-10 octobre 1962, Todi, 1967, p. 295-332, réédité dans EAD., *Études d'iconographie romane et d'histoire de l'art*, Poitiers, 1982.

6. M. BARASCH, *Gestures of Despair in Medieval and Early Renaissance*, New York, 1976.

7. Sur la douleur physique des damnés, cf. E. COHEN, « The Animated Pain of the Body », p. 36-68 (notamment p. 54-55).

Delez anvie auques près iere
Tristece pointe en la meisiere.
Mes bien paroit a sa color
Qu'el avoit au cuer grant dolor
El sambloit avoir la jaunice,
Si n'i feïst riens avarice
De paleté ne de megrece,
Car li esmais et la tristece
Et la pesance et li annuiz
Qu'el soffroit de jor et de nuiz,
L'avoient faite mout jaunir,
Et maigre et pale devenir.
Onques rien nee a tel martire
Ne fu mes ne n'ot si grant ire
Com il sembloit qu'ele eüst.
Je cuit que nus ne li seüst
Faire rien qui li poïst plaire
Ne ne se vousist pas retraire
Ne reconforter a nul fuer
Dou duel qu'ele avoit a son cuer.
Trop avoit son coer correcie
Et son duel parfont commencie;
Mout sembloit bien qu'ele fust dolante,
Qu'ele n'avoit pas este lante
D'esgratiner toute sa chiere.
Ele n'avoit pas sa robe entiere:
En maint leu l'avoit dessiree
Com cele qui mout iere iriee.
Si chevol tuit destrecie furent,
Espandu par son col jurent
Car ele les avoit derouz
De mautalent et de corrouz.
(*Le Roman de la Rose*, v. 291-322)[8]

8. Guillaume de Lorris et Jean de Meung, *Le Roman de la Rose*, éd. et trad. A. Strubel, Paris, 2004, p. 56: « À côté d'Envie, à quelque distance, il y avait, représentée sur la muraille, la Tristesse. Or, il apparaissait bien à sa couleur que son cœur était plein d'une grande douleur: on eût dit qu'elle avait la jaunisse, et à côté d'elle, la pâleur et la maigreur d'Avarice n'étaient rien, car les soucis, la tristesse, la peine et les ennuis qu'elle souffrait jour et nuit lui avaient donné un teint jaune et l'avaient rendue maigre et pâle. Jamais être ne fut né pour subir un tel martyre et ne vécut telle angoisse comme ce qu'elle semblait connaître. Je crois que personne n'aurait su quoi que ce soit pour lui plaire et qu'elle n'aurait voulu sous aucun prétexte renoncer au chagrin qu'elle avait dans son cœur ni s'en laisser réconforter. L'affliction de son cœur était trop grande et elle avait entrepris un deuil trop profond; elle donnait la parfaite impression du désespoir, car elle n'avait pas manqué d'empressement pour égratigner tout son visage. Sa robe n'était pas intacte: en maint endroit elle l'avait déchirée, comme une femme très en fureur. Ses cheveux n'étaient plus du tout tressés, et

De cette *ekphrasis*, qui rassemble ainsi la plupart des signes visuels de l'affliction, l'iconographie du *Roman de la Rose* propose essentiellement deux versions figurées. Dans la première, Tristesse apparaît repliée sur elle-même dans une attitude qui évoque la mélancolie ou encore l'acédie, un vice avec lequel le désespoir est souvent confondu dans la théologie médiévale [9]. L'autre version, plus animée, montre Tristesse grimaçant, déchirant ses vêtements et effectuant des actes d'automutilation (fig. 1) [10]. Ces deux figures de Tristesse coïncident, en fait, avec les deux modèles iconographiques de la personnification du désespoir (*Desperatio*) qui ont été identifiés par Mosche Barasch, l'un renfermé et associant le vice à l'inertie, l'autre instable et associant le vice à la frénésie [11].

À ce dernier modèle se rattache évidemment une autre figure du désespoir bien connue, celle du suicidé. Dans la mesure où le désespoir représente le « péché mortel en acte », comme l'affirme Jean-Claude Schmitt, la figure qui se transperce de son épée ou qui se pend représente tout simplement l'éventualité funeste du vice [12]. En d'autres mots, en tant que personnification du désespoir, le suicidé ne fait que transformer les gestes d'automutilation du désespéré en actes d'autodestruction [13]. Cette dégénérescence du vice est dans ce cas-ci suggérée au sein d'une seule image, celle du suicide lui-même. Il est toutefois possible d'en observer les deux étapes séparément dans un contexte iconographique différent

pendaient épars sur sa nuque, car elle avait mis en pièces sa coiffure, par dépit et courroux. » Sur ces portraits, cf. J. Wirth, *L'Image à l'époque gothique (1140-1280)*, Paris, 2008, p. 152-153.

9. Par exemple, Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, ms. 1126, f. 3v (1350-1360), image éditée dans F. Garnier, *Le Langage de l'image...*, t. 2, n° 158. Sur le désespoir, cf. M. F. Manzanedo, « La esperanza y la desesperaciòn », *Studium : revista de filosofia y teologìa*, 33 (1993), p. 79-108. Sur le lien complexe entre *tristitia/desperatio* et *acedia*, cf. S. Snyder, « The Left Hand of God : Despair in Medieval and Renaissance Tradition », *Studies in the Renaissance*, 12 (1965), p. 18-59 (en particulier p. 28-30). Cf. également E. Panofsky, R. Klibansky et F. Saxl, *Saturne et la mélancolie, études historiques et philosophiques : nature, religion, médecine et art*, Paris, 1989 ; P. Levron, « Mélancolie, émotion et vocabulaire : enquête sur le réseau lexical de l'émotivité intrabilaire dans quelques textes littéraires des xiie et xiiie siècles », dans P. Nagy et D. Boquet éd., *Le Sujet des émotions...*, p. 231-271 (surtout p. 249-260). Sur le lien entre l'iconographie de la douleur et l'acédie, cf. Y. Labande-Mailfert, « La douleur et la mort... », p. 21.

10. Draguignan, MC, ms. 17, f. 3v (début xive siècle).

11. M. Barasch, « Despair in the Medieval Imagination », *Social Research*, 66 (1999), p. 565-576.

12. Sur les liens théologiques entre le désespoir et le suicide, cf. J.-C. Schmitt, « Le suicide au Moyen Âge », *Annales ESC*, 31 (1976), p. 3-28 (en particulier p. 4-5 et 14-16) ; S. Snyder, « The Left Hand of God... », p. 50-59. Sur l'iconographie du suicide, cf. D. de Chapeaurouge, « Selbstmorddarstellungen im Mittelalter », *Zeitschrift für Kunstwissenschaft*, 14 (1960), p. 135-46.

13. Signalons, comme l'a fait Barasch en citant l'image de *Desperatio* réalisée par Giotto pour la chapelle Scrovegni, que la figure du pendu est souvent représentée en train de gesticuler, comme pour insister sur la frénésie qui mène au suicide et non seulement sur la mort elle-même. M. Barasch, « Despair in the Medieval Imagination », p. 573-574.



fig. 1.
Tristesse, *Le Roman de la Rose*.
Médiathèque communautaire de Draguignan, ms. 17, f. 3v, début XIVe siècle, cliché IRHT.

de celui des vices et des vertus, celui d'un manuscrit enluminé de la *Puissance d'amours* de Richard de Fournival (fig. 2) [14]. Dans ce document datant du début du XIVe siècle, le personnage tragique de Pancharus est d'abord représenté dans un état de désespoir, immédiatement après avoir tué sa mie par erreur. On le retrouve ainsi grimaçant et s'empoignant les cheveux. Dans l'image suivante, située sur le même folio, le désespoir de Pancharus atteint son paroxysme et le mène au suicide (fig. 3). À la gesticulation succède alors le geste irrémédiable de l'autodestruction accompli ici à l'aide d'une épée que Pancharus plonge dans son abdomen. Ces deux images affirment ainsi, on ne peut plus clairement, le lien de causalité qui existe au Moyen Âge entre le désespoir et la damnation éternelle.

Le corps comme expression de l'âme

De la figure du damné à celle du suicidé en passant par les personnifications de Tristesse et de *Desperatio*, les signes visuels de l'affliction acquièrent donc inévitablement une connotation négative. De par leur association avec ces figures du désespoir, ils développent plus particulièrement un lien étroit avec le péché. Or, il s'avère que ce lien est conforté par l'anthropologie médiévale. En effet, l'ontologie chrétienne, qui atteint sa pleine maturation théorique au XIIIe siècle avec l'hylémorphisme thomiste et la « redécouverte » médicale de la physiognomonie, admet que la dualité dynamique entre les composantes charnelle et spirituelle de l'être humain agit directement sur l'attitude et l'apparence de l'homme [15]. Dans ce sens, le visage et le geste ne font pas que traduire le *mouvement* de l'âme mais en indiquent également la *qualité*. Comme le dit J.-C. Schmitt : « Dans la longue durée qui déborde le Moyen Âge, [...] les gestes sont censés exprimer les réalités cachées, l'*intérieur* de la personne ("l'âme", ses vices et ses vertus) » [16]. Partant de ce principe théologico-médical, les signes visuels de l'affliction perdent considérablement de leur ambivalence. Jouant principalement sur le registre de

14. Dijon, BM, ms. 526, f. 10 (début XIVe siècle). Sur ce manuscrit, cf. E. LANGLOIS, « Quelques œuvres de Richard de Fournival », *Bibliothèque de l'école des chartes*, 65 (1904), p. 101-115 ; Y. ZALUSKA, *Manuscrits enluminés de Dijon*, Paris, 1991, p. 226-228.

15. G. BARTHOLEYNS, P.-O. DITTMAR et V. JOLIVET, *Image et transgression au Moyen Âge*, Paris, 2008, p. 38-45. Sur la dynamique entre l'âme et le corps, cf. J. BASCHET, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme », *Archives de sciences sociales des religions*, 112 (2000), p. 5-30. Sur la physiognomonie, cf. D. JACQUART, « La physiognomonie à l'époque de Frédéric II : le traité de Michel Scot », *Micrologus*, 2 (1994), p. 19-37 et J. AGRIMI. *« Ingeniosa scientia nature » : Studi sulla fisiognomica medieval*, Florence, 2002 (Millennio medievale, 36 ; Studi, 8).

16. J.-C. SCHMITT, *La Raison des gestes*..., p. 26. Sur le geste comme expression de l'âme et la distinction entre *gestus* et *gesticulatio*, cf. J.-C. SCHMITT, « La morale des gestes », *Communications*, 46 (1987), p. 31-47.



fig. 2.
Désespoir de Pancharus,
Puissance d'amours.
Bibliothèque municipale
de Dijon, ms. 526, f. 10,
début XIVe siècle, cliché IRHT.



fig. 3.
Suicide de Pancharus,
Puissance d'amours.
Bibliothèque municipale de Dijon,
ms. 526, f. 10, début XIVe siècle, cliché IRHT.

la déformation faciale et la gestuelle désordonnée (*gesticulatio*), ils sont surtout considérés comme l'expression corporelle d'une âme soumise au péché.

Ce rapprochement « naturel » entre les signes visuels de l'affliction et le péché se révèle donc signifiant et efficace dans la représentation des figures du désespoir. Que celles-ci soient désespérées en raison de leur damnation ou damnées en raison de leur désespoir, leurs expressions et leurs gestes restent en parfaite convenance avec leur état de péché mortel. En revanche, la connotation négative des signes visuels de l'affliction peut créer une certaine ambiguïté lorsque la tristesse qui est représentée n'est pas le désespoir permanent d'un pécheur mais la douleur non moins intense mais temporaire d'une figure positive.

La figuration positive de la tristesse

La tristesse des figures positives

Dans l'ensemble, il est vrai que la potentielle ambiguïté des signes visuels de l'affliction ne semble pas avoir perturbé profondément les conventions iconographiques médiévales. En effet, comme l'a observé Esther Cohen tant pour les images que pour les textes littéraires de la fin du Moyen Âge, ces signes continuent à être utilisés dans une large mesure pour signifier les formes temporaires de la tristesse, comme celle éprouvée par les figures endeuillées[17]. En ce qui a trait aux figures positives, nommément les saints, un changement semble néanmoins s'opérer dans les derniers siècles du Moyen Âge. Certes, les codes traditionnels de l'affliction persistent dans l'iconographie sacrée. Ainsi, dans bon nombre d'images de la Déploration du Christ des XIVe et XVe siècles, peut-on encore observer au moins une des saintes femmes endeuillées en train d'effectuer des gestes dramatiques comme se tordre les mains ou lever les bras au ciel[18]. Cependant, ces expressions corporelles de l'émotion tendent alors à être marginalisées en faveur d'une tristesse qui est de plus en plus intériorisée. Cette tendance iconographique, qui s'inscrit dans le contexte général de la *devotio moderna* et qui tire largement profit de l'apport de la peinture flamande dans le développement du vocabulaire visuel de la douleur, s'accomplit notamment dans

17. E. Cohen, « The Animated Pain of the Body », p. 54 : « Iconographic and literary figures were often depicted wringing their hands, tearing their hair, or biting their thumbs. While such active gestures never became entirely laudable, they obviously gained a sort legitimacy in the later Middle Ages ».

18. M. Barasch, *Gestures of Despair…*, p. 57-86. Encore faudrait-il déterminer si ces signes visuels appartiennent plus souvent à la figure de Marie-Madeleine. Dans cette éventualité, la connotation négative des signes visuels de l'affliction serait alors jugée appropriée pour le personnage de la pécheresse pardonnée.

l'usage des larmes [19]. En effet, dans un article consacré à ce motif iconographique, M. Barasch a démontré comment la figuration des larmes (et non leur simple évocation) permet de communiquer l'affliction des saints personnages autrement que par la contorsion du corps et du visage [20]. Les figures positives peuvent ainsi exprimer leur profonde tristesse, tout en préservant une apparence et une attitude qui conviennent à la qualité de leur âme. Barasch oppose de manière tout à fait convaincante l'image du saint calme et composé versant des larmes à celle du damné gesticulant, grimaçant et privé de toute trace lacrymale.

Or, un autre moyen de signifier la tristesse des figures positives consiste à voiler le visage à l'aide d'un drapé. Comme pour plusieurs autres signes visuels de l'affliction utilisés au Moyen Âge, l'origine de ce motif remonte à l'Antiquité classique [21]. Selon quelques auteurs romains comme Cicéron, Quintilien et Pline l'Ancien, il aurait été « inventé » au IVᵉ siècle avant J.-C. par le peintre grec Timanthe [22]. Ce dernier, pour communiquer la tristesse incommensurable d'Agamemnon dans sa représentation du *Sacrifice d'Iphigénie*, aurait décidé de recouvrir d'un drapé la tête et le visage du roi comme le montre une copie romaine de l'œuvre provenant des ruines de Pompéi [23]. Or, transposée à l'iconographie médiévale, cette formule s'avère moins ambiguë que les autres signes visuels de l'affliction. En effet, comme les larmes, le motif du visage voilé semble plutôt absent du registre négatif du désespoir. En revanche, son usage dans les scènes de deuil est largement répandu. Dans une Bible cistercienne du début du XIIᵉ siècle, il est utilisé, par exemple, pour figurer la tristesse de David pleurant la mort de son fils Absalom [24]. Illustrant le passage du second livre de Samuel (19, 4) où le roi apparaît la tête recouverte en signe de deuil (*operuit caput suum*), l'image dissimule entièrement le visage de David sous le drapé d'un manteau, suivant en ce sens la formule de Timanthe (fig. 4). Par ailleurs, le même procédé pictural ou motif se retrouve dans certaines représentations concernant la mort du Christ,

19. F. VERATELLI, « Les émotions en images à la fin du Moyen Âge : le langage visuel de la douleur entre dévotion, représentation et réception », dans P. NAGY et D. BOQUET éd., *Le Sujet des émotions…*, p. 379-391.

20. M. BARASCH, « The Crying Face », *Artibus et Historiae*, vol. 8, nº 13, 1987, p. 21-36, repris dans M. BARASCH, Imago Hominis. *Studies in the Language of Art*, New York, 1994, p. 85-99.

21. M. BARASCH, *Gestures of Despair…*, p. 12, n. 15.

22. CICÉRON, *Orator*, 22, 74 ; QUINTILIEN, II, 13, 13 et PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, 35, 73.

23. F. RIGOLOT, « Le rideau de Timanthe ou les silences éloquents de la Renaissance », *Rhetorica*, 20 (2002), p. 319-333. La copie romaine de la fresque de Timanthe est conservée au Musée archéologique national de Naples, nº inventaire 9112 (entre 10 et 79). Sur d'éventuels liens directs entre la formule de Timanthe et l'iconographie médiévale, cf. J. F. MOFFITT, « Sluter's "Pleurants" and Timanthes'"Tristitia Velata" : Evolution of, and Sources for a Humanist Topos of Mourning », *Artibus et Historiae*, 51 (2005), p. 73-84.

24. Dijon, BM, ms. 14, f. 13 (1109-1111).

fig. 4.
David pleurant Absalom,
Bible cistercienne.

Bibliothèque municipale de Dijon,
ms. 14, f. 13, 1109-1111, cliché IRHT.



fig. 5.
Mise au tombeau,
Livre d'heures de Jeanne d'Évreux.
Metropolitan Museum de New York, ms. 54. 1. 2 f. 82v, 1324-1328.

où il côtoie les autres signes visuels de l'affliction[25]. Ainsi, dans le célèbre *Livre d'heures* de Jeanne d'Évreux réalisé par Jean Pucelle entre 1324 et 1328, la scène de la *Mise au tombeau* présente deux saintes femmes entièrement voilées se dressant aux côtés d'une troisième femme qui, elle, a le visage découvert et lève les bras au ciel (fig. 5).

Le motif du visage voilé semble donc remplir la même fonction que les larmes. En laissant l'étoffe et non le corps exprimer la tristesse, il limite les risques d'un rapprochement incongru entre les figures positives et celles du désespoir. De plus, il suggère une intériorisation de l'émotion qui convient à la nature spirituelle des personnages. Cela dit, représenter la tristesse des figures positives ne serait pas la seule fonction des larmes et du voile. Ceux-ci peuvent également permettre la figuration d'une tristesse qui est, en elle-même, positive.

25. M. Barasch, *Gestures of Despair*, 1976, p. 69, 78 et 82.

Les figures d'une tristesse positive

De fait, pour la théologie médiévale qui reprend à son compte la tradition paulinienne avancée dès le IVe siècle par Jean Cassien, la tristesse est une émotion ambivalente[26]. Si dans sa forme excessive elle se confond avec le vice du désespoir, elle est aussi l'expression d'une âme repentante et participe donc à la logique de la purification du péché par la souffrance. En d'autres mots, il existe deux tristesses, l'une négative (*tristitia saeculi*) qui mène à la perdition de l'âme, l'autre positive (*tristitia secundum Deum*) qui mène à sa rédemption[27]. Pour M. Barasch, les larmes sont les signes de la seconde, c'est-à-dire de l'absorption en Dieu[28]. Par conséquent, les représenter n'est plus simplement un moyen de figurer l'affliction d'un personnage positif, c'est aussi, voire surtout, signifier une activité spirituelle qui se réalise à travers une émotion positive[29]. Or, selon nous, le motif du visage voilé remplit un rôle tout à fait analogue. En effet, nous estimons que l'intériorisation de la tristesse qu'il réussit à opérer représente une sublimation de l'émotion vers sa forme sotériologique. Pour illustrer ce point, nous retiendrons ici deux figures iconographiques importantes de la fin du Moyen Âge : le deuillant et le Christ aux outrages.

Le deuillant

Caractérisé par un vêtement qui lui occulte complètement le visage et le corps et qui l'apparente ainsi aux personnages endeuillés évoqués à l'instant, le deuillant s'impose dans l'iconographie des funérailles au XVe siècle[30]. On le retrouve notamment dans les livres d'heures où il devient en quelque sorte la figure emblématique de l'office funèbre (fig. 6). Or, destinés aux laïcs, ces livres enluminés participent à la pastorale chrétienne et visent l'édification de leur

26. La question de l'ambivalence de l'affect dépasse évidemment le seul cas de la tristesse. Ainsi, c'est en utilisant la colère que l'ouvrage collectif dirigé par Barbara Rosenwein, intitulé *Anger's Past*, a pu mettre en évidence que le Moyen Âge n'assignait pas une valeur absolue aux émotions mais que la qualité de celle-ci, bonne ou mauvaise, dépendait essentiellement de sa finalité, cf. B. H. ROSENWEIN, *Anger's Past : The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Ithaca-Londres, 1998.

27. M. BARASCH, « The Crying Face » et S. SNYDER, « The Left Hand of God... ».

28. Sur la valeur positive des larmes, cf. P. NAGY, *Le Don des larmes au Moyen Âge*, Paris, 2000.

29. M. BARASCH, « The Crying Face », p. 33-34. Prudent, l'auteur refuse d'établir un lien causal entre la conception positive des larmes et leur représentation iconographique mais laisse supposer que l'interprétation de celle-ci pouvait être en partie déterminée par l'influence de celle-là.

30. Sur l'iconographie du deuillant, cf. P. QUARRÉ, *Les Pleurants dans l'art du Moyen Âge en Europe*, Dijon, 1971. Pour notre interprétation de la figure, cf. R. MARCOUX, « La liminalité du deuillant dans l'iconographie funéraire médiévale (XIIIe-XVe siècle) », *Memini : Travaux et documents*, 11 (2007), p. 63-98.



fig. 6.
Office funèbre,
Livre d'heures à l'usage de Paris.
Bibliothèque municipale de Besançon,
ms. 146, f. 136v, début xve siècle, cliché IRHT.

lectorat[31]. Ainsi, les images de funérailles qu'on y retrouve se veulent moins des illustrations fidèles du rituel que des représentations d'un idéal, celui d'un deuil intériorisé et orienté vers le salut du défunt.

En effet, les ecclésiastiques ont depuis toujours cherché à spiritualiser cet état social et émotif qui, à l'origine, relève de la coutume et non de la foi. Motivée par la conception duelle de l'être, dont nous avons brièvement résumé les ramifications sociales, leur volonté de purifier les funérailles des démonstrations excessives de la tristesse, comme la *gesticulatio* des pleureuses, est exprimée dans les textes normatifs tout au long du Moyen Âge. Or, lorsque apparaît la figure du deuillant dans l'art funéraire au cours du XIIIe siècle, les ecclésiastiques ne se contentent toutefois plus de réprimander les coutumes jugées inappropriées mais cherchent à les convertir en actes spirituels. Appréciées à l'aune de leur valeur pénitentielle, les larmes comptent alors parmi les suffrages qui profitent aux âmes du purgatoire[32]. Ce topos, que l'on retrouve tant chez une mystique du XIIIe siècle comme Metchild de Magdebourg que chez un prédicateur du XVe comme Jean Gerson, favorise le revirement qualitatif de l'émotion liée au deuil. Plutôt que de pleurer passivement la perte d'un proche et de faire dégénérer sa tristesse en désespoir, il devient possible pour la personne endeuillée de sublimer son émotion et d'intervenir activement pour le salut du défunt.

La figure du deuillant reflète très bien cet idéal d'un deuil spiritualisé dont les principes théoriques reposent sur une valorisation de la tristesse comme émotion pénitentielle. Avec le drapé du manteau qui lui ensevelit le corps et qui lui voile le visage, le deuillant oppose à la *gesticulatio* du désespoir une véritable contenance monastique qui s'avère tout à fait conforme au rôle spirituel que l'on assigne alors à l'endeuillé. Ce rôle est, du reste, attesté par l'importance accordée au deuillant dans l'iconographie de l'office funèbre. En effet, sa présence régulière aux côtés des célébrants démontre sa participation aux oraisons destinées au repos de l'âme du défunt et en fait ainsi un acteur essentiel de la cérémonie liturgique. En somme, en contenant les gestes et en occultant l'expression faciale, l'apparence monacale (*habitus*) du deuillant permet d'intérioriser son émotion et de la transformer en une tristesse positive qui aide à purifier les péchés du défunt.

31. R. S. WIECK, *Time Sanctified : The Book of Hours in Medieval Art and Life*, New York, 2001 (1988).

32. G. HASENOHR, « La typologie des larmes dans la littérature de spiritualité française des XIIIe-XVe siècles », *Le Moyen Français*, 39 (1997), p. 45-63. Sur les larmes de pénitence, cf. P. NAGY, *Le Don des larmes*..., p. 257 *sq*., et p. 425-430 ; sur les larmes en tant que suffrages, cf. R. MARCOUX, « La liminalité du deuillant... », p. 65-69.

Le Christ aux outrages

La seconde figure que nous associons à cette tristesse positive est celle du Christ outragé. Aussi connu sous le nom de la Première dérision, le thème iconographique du Christ aux outrages provient des évangiles de Matthieu (Mt 26,67), Marc (Mc 14,65) et Luc (Lc 22,63-65), et illustre le moment où le Christ est raillé et bafoué par les soldats du grand prêtre Caïphe[33]. Les tourmenteurs lui font des grimaces, lui crachent à la figure puis, après lui avoir voilé le visage (*velaverunt faciem eius*), le frappent et lui demandent de faire le prophète en identifiant son assaillant.

Lorsqu'elle ne se confond pas avec d'autres épisodes tels la comparution devant Caïphe ou la Seconde dérision aux mains des soldats de Ponce Pilate, la représentation de la scène est relativement constante, pour ne pas dire normalisée. Le Christ est montré assis, en position frontale, et harcelé par au moins deux gardes qui ont une stature plus petite que celle de leur victime et qui ont généralement des traits grossiers. L'iconographie connaît cependant une importante variation dans la figuration du voile qui prive le Christ de sa vue. Dans l'ensemble, deux tendances peuvent être dégagées dans le traitement de ce détail. L'une témoigne d'une certaine réticence à masquer le visage du Christ qui s'observe soit par l'absence totale du motif, soit par l'usage d'un bandeau étroit et parfois même transparent[34]. L'autre, au contraire, propose l'occultation pure et simple du visage en employant une étoffe qui recouvre complètement la tête du Christ. À notre connaissance, l'une des premières représentations de cette seconde version provient des *Petites heures* de Jean de Berry (fig. 7)[35]. Réalisée par Jean le Noir vers 1375, l'image qui ouvre l'office de la croix dépeint le Christ outragé d'une manière qui évoque grandement l'iconographie du deuillant. En

33. Sur l'iconographie de la dérision du Christ, cf. J.-C. SCHMITT, « Les images de la dérision », dans É. CROUZET-PAVAN et J. VERGER éd., *La Dérision au Moyen Âge*, Paris, 2007, p. 263-274, et J.-M. MOEGLIN, « Le Christ la corde au cou », *ibid.*, p. 275-289. Sur le Christ aux outrages, cf. C. BELLANGER, *L'Iconographie du Christ aux outrages en Occident, à la fin du Moyen Âge (1220-1534)*, thèse sous la direction de C. GAUVARD, Université de Paris I, 2005.

34. À titre d'exemples, pour l'absence de voile : New York, Pierpont Morgan Library, M 729, f. 324r (*Livre d'heures de Yolande de Soisson*, 1280-1299) ; Paris, BnF, Smith-Lesouëf 21, f. 19v (*Psautier bolognais*, fin XIIIe siècle) ; Besançon, BM, 154, f. 29r (*Livre d'heures à l'usage de Tournai*, 1400-1410) ; pour le bandeau transparent : Troyes, BM, 1905, f. 19r (*Recueil heures et vie de Sainte Marguerite*, vers 1300) ; Pierpont Morgan Library, M 360, f. 8r (*Recueil d'enluminures*, Bologne, 1325-1335) ; Pierpont Morgan Library, M 643, f. 20 (*Recueil de scènes de la vie du Christ*, Florence, 1315-1325) ; Paris, BnF, lat. 765, f. 10r (*Psautier à l'usage de Salisbury*, troisième quart du XIVe siècle).

35. Paris, BnF, lat. 18014, f. 82r (*Petites heures de Jean de Berry*, vers 1375), M.-T. GOUSSET, « Petites heures de Jean de Berry », dans *Paris 1400 : Les Arts sous Charles VI*, catalogue d'exposition, Paris, 2004, p. 131, n° 41.



fig. 7.
Christ aux outrages,
Petites heures de Jean de Berry.
Paris, BnF, ms. lat. 18014, f. 82r, vers 1375.



fig. 8.
Christ aux outrages,
Livre d'heures de Jean sans Peur.
Paris, BnF, ms. n.a.lat. 3055, f. 40v, 1406-1415.

effet, drapée dans un vêtement bleu, la tête recouverte d'un voile orange, la figure du Christ disparaît entièrement sous l'étoffe, à l'exception de ses mains et de son pied droit. L'analogie entre la figure du deuillant et celle du Christ outragé devient encore plus explicite dans le livre d'heures de Jean sans Peur, entre 1406 et 1415 (fig. 8)[36]. Placée en tête de tierce dans l'office de la croix, l'image de la première dérision représente le Christ vêtu d'un manteau mauve pâle qui ne laisse apercevoir que les mains, et d'un voile blanc qui lui couvre la tête et les épaules.

Or, comme pour le deuillant, la décision de voiler entièrement la figure du Christ dans les images de la première dérision ne peut s'expliquer par un simple choix esthétique. Dans le livre d'heures de Catherine de Clèves (vers 1440) par exemple, on retrouve à la fois l'usage du voile et celui du bandeau. Le bandeau apparaît dans la représentation de la seconde dérision où il permet de bien montrer le couronnement d'épines[37]. L'enlumineur aurait pu garder le même motif pour sa représentation du Christ outragé, comme on le retrouve ailleurs, mais ne l'a pas fait. Il a préféré reprendre le schéma des *Heures* de Jean sans Peur en drapant la figure du Christ dans un manteau rouge et en lui recouvrant la tête d'un voile blanc qui descend jusqu'aux épaules (fig. 9)[38]. Faire disparaître la figure du Christ sous l'étoffe, en ayant ainsi recours au voile plutôt qu'au bandeau, est donc potentiellement signifiant. Or ce sens n'est pas nécessairement univoque. D'abord, en opérant un véritable ensevelissement du corps, ce travail de figuration peut vouloir conférer à l'image un sens anticipatoire. Il annoncerait ainsi la mort du Christ en faisant du drapé informe une sorte de « vêtement-linceul » qui préfigure le suaire[39]. Par ailleurs, l'usage du voile peut jouer un rôle structural dans la construction de l'image. Comme en témoignent nos trois représentations de la première dérision, l'iconographie de ce thème repose largement sur un jeu de contrastes qui oppose le hiératisme et le calme silencieux du Christ au désordre agressif et obscène de ses tourmenteurs[40]. Cette opposition qualitative vise

36. Paris, BnF, n.a.lat. 3055, f. 40v (*Livre d'heures de Jean sans Peur*, 1406-1415), V. LEROQUAIS, *Un livre d'heures de Jean sans Peur, duc de Bourgogne (1404-1419)*, Paris, 1939, pl. IV ; L. MIROT, « Le livre d'heures de Jean sans Peur », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 101 (1940), p. 225-229.

37. New York, Pierpont Morgan Library, M 945, f. 61r (*Livre d'heures de Catherine de Clèves*, vers 1440), J. PLUMMER, *The Hours of Catherine of Cleves*, New York, (1966) 2002.

38. New York, Pierpont Morgan Library, M 945, f. 53r (*Livre d'heures de Catherine de Clèves*, vers 1440).

39. Suggéré par Roland Barthes, le concept de « vêtement-linceul » est discuté dans O. BLANC, *Parades et parures. L'invention du corps de mode à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1997, p. 131-153. Cf. également nos remarques, R. MARCOUX, « La liminalité du deuillant... ».

40. Sur la construction de l'image des *Petites heures* de Jean de Berry, cf. G. BARTHOLEYNS *et al.*, *Image et transgression...*, p. 39-41. Les exemples retenus proviennent tous du milieu flamand, ce qui peut laisser croire que le motif du visage voilé, comme celui des larmes, est une « invention » flamande à situer dans le contexte général de la *devotio moderna*. Nous ne saurions cependant développer davantage la question des origines dans le cadre de cette courte étude.



fig. 9.
Le Christ aux outrages (ou la Dérision du Christ),
Livre d'heures de Catherine de Clèves.

The Morgan Library, New York,
ms. M 945, f. 53r, vers 1440, cliché The Morgan Library.

évidemment à honorer la dignité du Christ outragé. En « dérob[ant] à nos regards [son] visage souillé de sang et couvert de crachats »[41], le voile participerait donc à cette construction dont la finalité est de rendre digne la souffrance du Christ. Enfin, en intériorisant la souffrance, le voile peut être un moyen d'exprimer la *dolor interior* du Christ abandonné et trahi par ses proches. En effet, alors que les autres thèmes de la Passion, comme la flagellation, le couronnement d'épines, le portement de croix et la crucifixion, se concentrent sur la *dolor sensibilis* du Christ dont ils exaltent souvent l'horreur, le thème du Christ aux outrages permettrait plutôt d'associer sa souffrance à une tristesse profonde. Une tristesse qui s'assimile alors à la *tristitia secundum Deum* à travers laquelle se réalise la rédemption de l'humanité[42]. Dans ce sens, on pourrait expliquer l'agencement des images qui combinent les thèmes de la flagellation et du Christ aux outrages par une volonté de représenter cette double douleur du Christ, à la fois physique et spirituelle (fig. 10)[43].

Autrement dit, comme pour l'iconographie du deuillant, le motif du voile dans les images du Christ aux outrages permettrait donc d'intérioriser l'affliction du Christ et d'en évoquer la finalité supérieure. Par conséquent, il contribuerait à faire de la scène de la dérision une image d'expiation des péchés. Or, cette transmutation de l'iconographie judiciaire en iconographie sotériologique est tout à fait analogue à celle observée par Jean-Marie Moeglin dans les images du Christ la corde au cou[44]. En effet, de même que la corde, le voile cesserait d'être un outil de dérision lorsque utilisé dans les représentations de la Passion. Il y agirait alors comme un véritable signe de rédemption qui invite le destinataire

41. Comme l'écrit V. Leroquais, *Un livre d'heures*..., p. 34.

42. Thomas d'Aquin, *Summa*, III, q. 46, art. 6 : « Assumitur etiam ut utilis ad finem satisfactionis pro peccato, secundum illud II Cor. VII, quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur. Et ideo Christus, ut satisfaceret pro peccatis omnium hominum, assumpsit tristitiam maximam quantitate absoluta, non tamen excedentem regulam rationis. Dolorem autem exteriorem sensus virtus moralis directe non minuit, quia talis dolor non obedit rationi, sed sequitur corporis naturam. Diminuit tamen ipsum indirecte per redundantiam a superioribus viribus in inferiores. Quod in Christo non fuit, ut dictum est. » Sur la question des émotions du Christ et de leur rôle fondamental dans l'acte de rédemption, cf. P. Nagy, « Les larmes du Christ dans l'exégèse médiévale », *Médiévales*, 27 (1994), p. 5-14 ; E. Coccia, « Il canone delle passioni. La passione di Cristo dall'antichità al medioevo », dans P. Nagy et D. Boquet éd., *Le Sujet des émotions*..., p. 123-161 et C. Motta, « Piacere e dolore del Cristo nella riflessione teologica del xiii secolo », dans C. Casagrande et S. Vecchio éd., *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, Florence, 2009, p. 187-220.

43. Rouen, BM, 3028, f. 14 (*Livre d'heures à l'usage de Rome*, 1510-1525). Autre exemple : Paris, BnF, fr. 188, f. 48v (*Speculum humanae salvationis*, milieu du xve siècle).

44. J.-M. Moeglin, « Le Christ la corde au cou », dans É. Crouzet-Pavan et J. Verger éd., *La Dérision au Moyen Âge*..., p. 275-289 (surtout p. 280-287). Dans une certaine mesure, le voile agit comme la cagoule du bourreau qui, dans l'iconographie de la répression judiciaire, signifie la mort sociale de celui qui assume la responsabilité de purifier la communauté, cf. B. Morel, *Une iconographie de la répression judiciaire*, Paris, 2007, p. 279-295 (surtout p. 290).

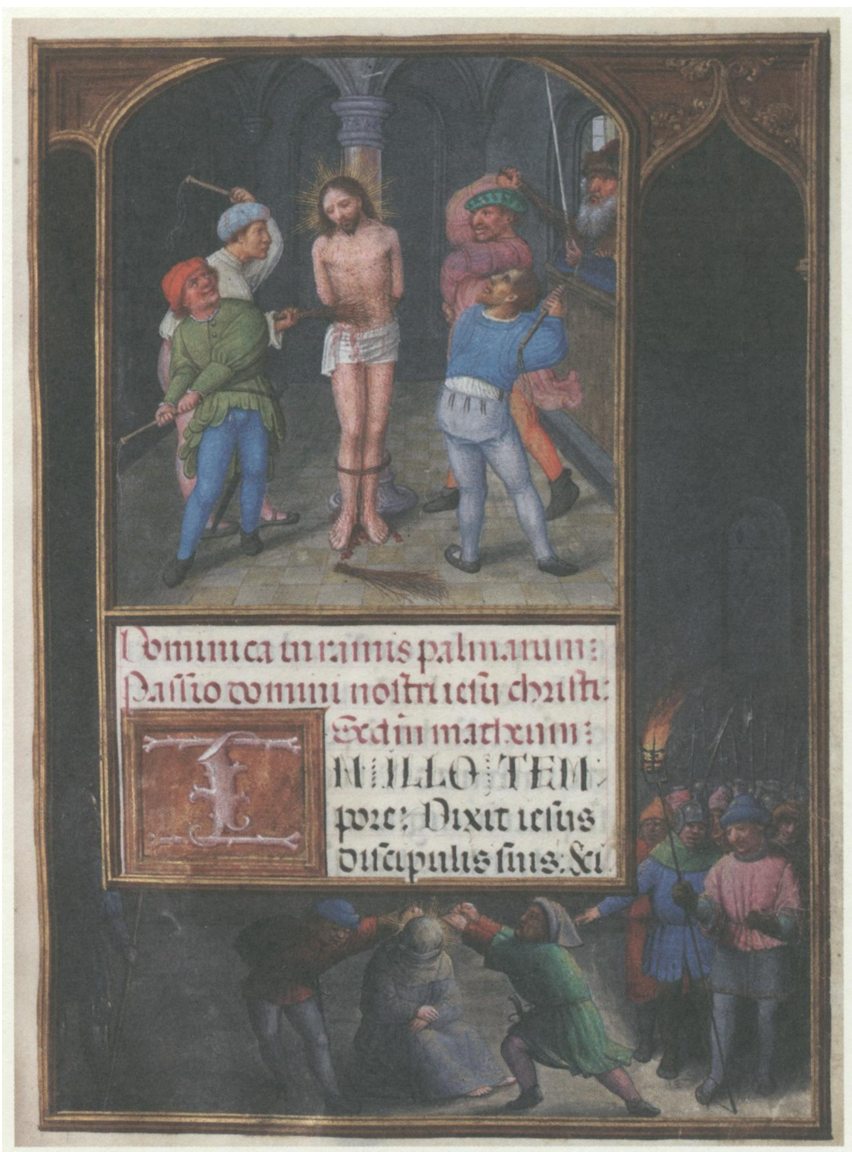


fig. 10.
Flagellation et Christ aux outrages,
Livre d'heures à l'usage de Rome.

Bibliothèque municipale de Rouen,
ms. 3028, f. 14, 1510-1525, cliché IRHT.

de l'image à mesurer le sens sotériologique de l'épisode de la Passion comme le fait au même moment la littérature dévotionnelle. De fait, dans la mesure où il se développe précisément dans le contexte de la *devotio moderna*, ce type de représentation voilée du Christ outragé n'est pas sans rappeler la méditation du *Lignum vitae* de Bonaventure consacrée au *Iehsus vultu velatus*[45]. Du moins, cette iconographie du Christ au visage voilé pouvait certainement répondre aux attentes d'une communauté émotionnelle qui était alors invitée à vivre sa dévotion de manière à la fois intense et privée.

De tous les signes visuels utilisés pour exprimer une douleur profonde dans l'iconographie médiévale, celui qui consiste à voiler le visage par le truchement d'une étoffe s'avère donc le moins ambigu. Alors que, dans l'ensemble, le vocabulaire de l'affliction ne fait aucun discernement quant à la qualité des personnages et de leur émotion, le motif du visage voilé semble surtout appartenir à des figures positives. Dans le cas du deuillant et du Christ outragé, son usage coïncide, par ailleurs, avec l'expression d'une tristesse positive. En intériorisant l'émotion grâce au voile, il parvient en quelque sorte à la sublimer et à en signifier ainsi l'objectif supérieur, à savoir la purification des péchés : ceux du défunt dans l'iconographie funéraire, et ceux de l'humanité dans l'iconographie de la Passion du Christ. Ces observations mériteraient évidemment d'être développées à partir d'un corpus iconographique plus important et varié. L'enquête doit notamment être étendue aux figures qui sont étroitement associées à la contrition comme celles du flagellant et du pénitent. Citons pour conclure une image fort suggestive qui apparaît dans un missel à l'usage de Saint-Didier d'Avignon daté du XIVe siècle (fig. 11)[46]. Ouvrant l'introït de la messe du dimanche après l'Ascension, elle prend la forme d'une lettrine historiée (E du mot *exaudi*) dans laquelle le pénitent est présenté à genoux devant la figure d'un ecclésiastique. Assis, ce dernier le bénit de la main droite tout en le flagellant de la main gauche. Or, d'une manière étonnante, le fouet qui forme le trait central du E occulte entièrement le visage du pénitent, comme s'il devait signifier de la sorte le recueillement de la figure, ou plutôt l'intériorisation de l'émotion qui est liée à la componction. Si l'on peut voir dans une telle image la conséquence froide et directe d'une prétendue « loi du cadre », à la lumière des exemples que nous venons d'étudier, ne pouvons-nous pas y reconnaître plutôt une variation sur le motif du visage voilé ?

45. BONAVENTURE, *Lignum vitae*, introd. et trad. J.-G. BOUGEROL, Paris, 1996.

46. Avignon, BM, 138, f. 170r (*Missel à l'usage de Saint-Didier d'Avignon*, XIVe siècle).



fig. 11.
Flagellation d'un pénitent,
Missel à l'usage de Saint-Didier d'Avignon.

Bibliothèque municipale d'Avignon,
ms. 138, f. 170r, XIVe siècle, cliché IRHT.

Robert MARCOUX – Université Laval, Québec, G1K 7P4, Canada

Vultus velatus ou la figuration positive de la tristesse dans l'iconographie de la fin du Moyen Âge

À partir des années 1220, en même temps que pénètrent dans les traditions médicales et théologiques les concepts d'hylémorphisme et de physiognomonie, les artistes s'intéressent de plus en plus au visage pour exprimer l'émotion et le caractère de leurs personnages. Si cela favorise l'invention de différents types d'expressions faciales, on observe au cours du XVe siècle l'apparition d'un motif qui va à contresens en dissimulant complètement le visage sous une étoffe. À travers l'étude de deux iconographies, celle des funérailles et celle de la dérision du Christ, nous démontrerons qu'en admettant d'une part les limites du représentable, et en évitant d'autre part la défiguration des personnages, ce motif arrive à exprimer une tristesse positive qui se démarque nettement de celle des figures désespérées comme les vierges folles et les damnés.

Iconographie – tristesse – funérailles – Christ aux outrages – visage voilé.

Vultus velatus: Positive figuration of sadness in the iconography of the end of the Middle Ages

From the 1220's on, at the same time when medical and theological traditions are penetrated by the concepts of hylemorphism and of physiognomony, western artists are more and more interested in figuring the face in order to express emotion and character of persons. While this movement encourages the invention of different types of facial expressions, one can observe in the 15th century the advent of a motif going in the opposite direction, dissimulating totally the face by a veil. Studying two iconographic themes, that of funerals and that of derision of the Christ, this article intends to show that the motif of the veiled face – which admits on the one hand the limits of representability and avoids on the other to disfigure persons – manages to express a positive sadness which can well be distinguished from that of desperate figures like the damned or the foolish virgins.

Iconography – sadness – funerals – derision of Christ – veiled face.

Item au second serement viendront les deux parties lune apres lautre qui semblablement jureront comme dit est dessuz pour abregier

Comment les deux parties cest assavoir lappellant et le deffendant ensemble font leurs derreniers seremens devant le juge



Médiévales 61, automne 2011, p. 142-162

Klaus OSCHEMA

TOUCHER ET ÊTRE TOUCHÉ : GESTES DE CONCILIATION ET ÉMOTIONS DANS LES DUELS JUDICIAIRES

Au cours des dernières années, le nouvel intérêt pour une histoire des émotions a suscité un grand nombre de débats théoriques et méthodologiques [1]. La présente contribution part de la conviction que la dimension affective de l'existence humaine ne constitue qu'une partie – même si celle-ci est essentielle – des phénomènes que nous devons considérer afin d'élaborer une interprétation adéquate des actions et des acteurs historiques. Afin de montrer comment cette dimension pourrait être intégrée dans l'image que nous nous faisons de l'époque médiévale, elle se concentre sur un détail minuscule qui pourrait paraître anodin dans le cadre général de l'histoire de la France des XIVᵉ et XVᵉ siècles.

Or, il me semble que ce détail, qui appartient au domaine des gestes de proximité [2], permet de montrer les possibilités d'une approche historique qui prend en compte les effets sociaux des émotions. Cette approche peut être appliquée sans que l'historien soit obligé de comprendre la « vraie nature » des émotions en question ou bien leur présence réelle dans une situation donnée. Les émotions des acteurs historiques n'étant accessibles qu'à travers des mécanismes

1. Cf. les titres cités dans les n. 3 et 4. – Je remercie les organisateurs et les participants du colloque « Le corps des émotions au Moyen Âge » à Aix-en-Provence (23-24 avril 2010) ainsi qu'Andreas Ranft de l'Université de Halle de m'avoir offert l'occasion de présenter et de discuter mes réflexions. Les notes ne prétendant pas être exhaustives, elles indiquent un choix de sources et de travaux dont je me suis servi au cours de la préparation de ce texte. Pour la correction de mes faiblesses linguistiques, je suis très reconnaissant à ma collègue Isabelle Deflers (Heidelberg/Fribourg-en-Brisgau), et pour son soutien dans le travail de rédaction.

2. K. OSCHEMA, *Freundschaft und Nähe im spätmittelalterlichen Burgund. Studien zum Spannungsfeld von Emotion und Institution*, Cologne/Weimar/Vienne, 2006.

Illustration page précédente : Cérémonies des gages de bataille selon les constitutions du bon roi Philippe de France. Le troisième serment des deux adversaires dans un duel judiciaire ; les deux parties prêtent serment sur la croix et la Bible, devant le juge diseur.
BnF, ms. fr. 2258 (ms. enluminé, exemplaire du duc François II de Bretagne), f. 18v.

de transmission et de représentation qui impliquent toute une série d'inflexions[3], il me semble à la fois faisable et souhaitable d'analyser de manière plus détaillée les stratégies et les mécanismes avec lesquels une société donnée réagit à l'existence des phénomènes affectifs. Ma présentation vise donc moins la « nature » des émotions[4] et tend plutôt à réfléchir sur la perception de l'affectivité et de ses effets dans une société historique, sur la mise en pratique des positions qui en résultent, ainsi que des possibilités interprétatives qui en découlent pour nos analyses. Bien que les sources sur lesquelles se fondent les réflexions suivantes ne renvoient pas explicitement aux affects, elles permettent de montrer la richesse d'une approche qui inclut l'émotion en tant que catégorie analytique.

L'objet dont il sera ici question fait partie d'un rituel juridique en voie d'extinction au cours du bas Moyen Âge français : il s'agit du duel judiciaire – une pratique dont l'histoire, avec sa lente disparition au cours des XVe et XVIe siècles, a depuis longtemps attiré l'intérêt des historiens[5]. Les approches classiques furent

3. Cf. récemment B. H. ROSENWEIN, « Problems and Methods in the History of Emotions », *Passions in Context* [revue en ligne], vol. 1, 2010, http://www.passionsincontext.de/uploads/media/01_Rosenwein.pdf (26/07/2010), p. 11, n. 37.

4. Sur les débats théoriques récents, voir B. H. ROSENWEIN, « Worrying about Emotions in History (Review Essay) », *American Historical Review*, 107 (2002), p. 821-845 ; EAD., « Thinking Historically about Medieval Emotions », *History Compass*, 8/8 (2010), p. 828-842 ; EAD., « Problems and Methods… », et J. DEPLOIGE, « Studying Emotions. The Medievalist as Human Scientist ? », dans E. LECUPPRE-DESJARDIN et A.-L. VAN BRUAENE éd., *Emotions in the Heart of the City (14th-16th century)/ Les Émotions au cœur de la ville (XIVe-XVIe siècle)*, Turnhout, 2005, p. 3-24. Cf. D. BOQUET et P. NAGY éd., *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, 2009 ; R. SCHNELL, « Historische Emotionsforschung. Eine mediävistische Standortbestimmung », *Frühmittelalterliche Studien*, 38 (2004), p. 173-276, et ID., « Emotionsdarstellungen im Mittelalter. Probleme und Aspekte der Referentialität », *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 127 (2008), p. 79-102. L'ouvrage d'E.-M. ENGELEN, *Gefühle*, Stuttgart, 2007, p. 8-11, résume les différenciations à faire entre *Gefühle* (sentiments), *Emotionen* (émotions), *Empfindungen* (sensations) et *Stimmungen* (humeurs).

5. Les remarques suivantes ne prétendent pas à présenter un tableau complet du rôle qu'a joué le duel judiciaire dans les systèmes juridiques médiévaux ; il s'agit plutôt d'esquisser le contexte global dans lequel se situe le geste qui m'intéresse ici. Sur l'histoire du duel judiciaire, cf. W. SCHILD, « Zweikampf », *Lexikon des Mittelalters*, vol. 9, Munich, 1998, col. 723-724. L'étude classique reste H. NOTTARP, *Gottesurteilstudien*, Munich, 1956. Voir aussi H. HOLZHAUER, « Der gerichtliche Zweikampf. Ein Institut des germanischen Rechts in rechtsethnologischer Sicht » [orig. 1986], dans ID., *Beiträge zur Rechtsgeschichte*, éd. S. C. SAAR et A. ROTH, Berlin, 2000, p. 93-111 ; M. VALE, « Aristocratic Violence : Trial by Battle in the Later Middle Ages », dans R. W. KAEUPER éd., *Violence in Medieval Society*, Woodbridge, 2000, p. 159-181, et T. HILTMANN et U. ISRAEL, « "Laissez-les aller". Die Herolde und das Ende des Gerichtskampfes in Frankreich », *Francia*, 34/1 (2007), p. 65-84. Sur les propositions de duels individuels entre princes, qui ont déjà attiré l'intérêt de J. HUIZINGA, Homo ludens. *Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Hambourg, 18e éd., 2001 [orig. 1938, trad. fr. Homo ludens. *Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, 22e éd., 1988], p. 103-107, et ID., *L'Automne du Moyen Âge*, Paris, 1995 [orig. 1919], p. 101-106, cf. en dernier lieu R. SCHNEIDER, « Zweikampf von Königen – statt blutiger Kriege ? », dans P. THORAU, S. PENTH et R. FUCHS éd., *Regionen Europas –*

surtout dominées par l'histoire du droit, qui traitait le duel judiciaire comme une pratique « archaïque » du système judiciaire prémoderne, et par l'histoire culturelle dans le sens d'une « histoire des mœurs ». L'étude de Robert Bartlett, parue en 1986, représente un renouvellement en ce qu'elle inclut la perspective d'une histoire des mentalités ainsi que d'une anthropologie historique. Sur cette base, Bartlett souligne la différence entre l'ordalie par l'eau et par le feu d'un côté, et le duel judiciaire de l'autre [6]. Les deux premières relevant profondément de la culture chrétienne, elles nous confrontent donc à une histoire bien cernée, qui connaît un début avec la christianisation des peuples germaniques [7] et la création d'une organisation sociale et judiciaire reposant essentiellement sur la dimension chrétienne, et une fin assez bien identifiable marquée par le concile du Latran IV (1215) lors duquel l'Église officielle a pris ses distances face à ces pratiques [8].

L'histoire du duel judiciaire, en revanche, suit un développement plus flou : il semble qu'elle remonte à des origines lointaines dans les sociétés « archaïques » [9], et la disparition du duel en tant que pratique sanctionnée par les systèmes judiciaires ne résulte pas d'une politique explicite. Nous avons plutôt

Europa der Regionen. Festschrift für Kurt-Ulrich Jäschke zum 65. Geburtstag, Cologne/Weimar/Vienne, 2003, p. 21-32, et L. VONES, « Un mode de résolution des conflits au bas Moyen Âge : le duel des princes », dans P. CONTAMINE et O. GUYOTJEANNIN éd., *La Guerre, la violence et les gens au Moyen Âge. Vol. I : Guerre et violence*, Paris, 1996, p. 321-332. Sur le développement ultérieur du duel moderne, cf. P. BRIOIST, H. DRÉVILLON et P. SERNA, *Croiser le fer. Violence et culture de l'épée dans la France moderne (XVIe-XVIIIe siècle)*, Seyssel, 2002 ; U. FREVERT, *Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft*, Munich, 1995 ; F. BILLACOIS, *Le Duel dans la société française des XVIe-XVIIe siècles. Essai de psychosociologie historique*, Paris, 1986. De caractère populaire : M. MONESTIER, *Duels. Histoire, techniques et bizarreries du combat singulier, des origines à nos jours*, Paris, 2005, ici p. 69-95. Ne m'était pas encore accessible S. NEUMANN, *Der gerichtliche Zweikampf : Gottesurteil – Wettstreit – Ehrensache*, Ostfildern, 2010 ; à l'Université de Bamberg, Anika Auer prépare actuellement une thèse sur *Gottesurteile im Kontext rechtlich-politischer und kultureller Wandlungsprozesse im europäischen Mittelalter*.

6. R. BARTLETT, *Trial by Fire and Water. The Medieval Judicial Ordeal*, Oxford, 1986 ; cf. E. COHEN, *The Crossroads of Justice. Law and Culture in Late Medieval France*, Leyde/New York/Cologne, 1993, p. 56-62.

7. Un sujet qui a suscité beaucoup d'intérêt au cours des dernières années, cf. B. DUMÉZIL, *Les Racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares (Ve-VIIIe siècle)*, Paris, 2005, et D. KÖNIG, *Bekehrungsmotive. Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im römischen Westreich und seinen romanisch-germanischen Nachfolgern (4.-8. Jh.)*, Husum, 2008.

8. R. BARTLETT, *Trial...*, p. 98-100.

9. *Ibid.*, p. 103-105 ; cf. H. HOLZHAUER, « Der gerichtliche Zweikampf... », p. 102, qui souligne la spécificité « européenne » ou « indo-européenne » de la pratique ; celle-ci ne constitue donc pas un élément universel des sociétés soi-disant « primitives » (*ibid.*, p. 95 *sq.*). Voir aussi H. NOTTARP, *Gottesurteilstudien*, p. 269-313. Je rappelle que le niveau de complexité de l'organisation sociale d'une culture donnée est largement indépendant de sa disposition envers la force physique et l'agressivité, cf. R. WALZ, « Strategien der Gewaltvermeidung. Ein Vergleich segmentärer mit bäuerlichen Gesellschaften in Europa », dans S. ESDERS éd., *Rechtsverständnis und*

affaire à une tendance générale des pouvoirs centraux à imposer leur domination, leurs droits seigneuriaux et leur compétence juridique à travers des mécanismes judiciaires qui leur permettaient de trancher les questions et les litiges qui se développaient sur leurs territoires. Admettre une procédure qui remettait la prise de décision entre les mains d'une instance quasiment « insaisissable » équivalait alors à une perte de pouvoir [10].

Bien que nous puissions donc identifier des motivations et des intérêts ayant déterminé les souverains à mener une politique visant à abolir la pratique des duels judiciaires, il est plus difficile de saisir une stratégie politique consciente – si l'on fait abstraction de l'interdiction officielle de la part de l'Église à partir de 1215 et de certaines tentatives des rois de France d'imposer cette interdiction dans leur pays. Sommairement on peut dire que le développement résulta plutôt des lentes mutations et des changements structurels qui ne concernaient pas seulement la dimension « gouvernementale », mais également les attitudes sociales et mentales au sens large. Qu'on ne pense qu'à l'adoption progressive du droit civil romain, qui favorisait de nouvelles procédures afin de trancher des questions juridiques. Au niveau pratique, l'ensemble de ces influences se manifestait dans le royaume de France sous forme d'une interdiction formelle des duels judiciaires, décrétée par le roi Philippe IV en 1304 [11].

Malgré cette interdiction, qui ne faisait qu'appliquer les exigences de la papauté [12], la pratique du duel continuait à exister quoique de manière quelque peu marginalisée. C'est la juridiction royale elle-même qui nous en fournit la preuve car deux ans après l'interdiction de 1304, Philippe IV revenait sur sa

Konfliktbewältigung. Gerichtliche und außergerichtliche Strategien im Mittelalter, Cologne-Weimar-Vienne, 2007, p. 211-238.

10. Cf. la disparition progressive de l'institution de l'arbitrage : bien qu'elle ait subsisté sous différentes formes jusqu'à l'époque moderne, elle fut appliquée moins régulièrement vers la fin de l'époque médiévale. Sur la tendance à remplacer l'arbitrage par l'autorité juridique du seigneur (qui pouvait ensuite gracier les personnes condamnées), cf. l'exemple savoyard : N. Carrier, « Une justice pour rétablir la "concorde" : la justice de composition dans la Savoie de la fin du Moyen Âge (fin xiiie-début xvie siècle) », dans *Le Règlement des conflits au Moyen Âge* (xxxie Congrès de la SHMES, Angers, juin 2000), Paris, 2001, p. 237-257. Voir aussi C. Gauvard, « Pouvoir de l'État et justice en France à la fin du Moyen Âge », dans J.-P. Genet éd., *Rome et l'État moderne européen*, Rome, 2007, p. 341-364.

11. Texte dans *Ordonnances des rois de France de la troisième race*, 22 vol., vol. I, Paris, 1732-1847, p. 390-392. La tentative d'interdiction des duels judiciaires de Louis IX provoqua la protestation des nobles, cf. T. Hiltmann et U. Israel, « "Laissez-les aller"... », p. 76.

12. À côté de l'interdiction promulguée par le concile de Latran IV en 1215, différents papes veillaient de manière active sur son application, cf. par exemple *Les Registres d'Innocent IV, publiés ou analysés d'après les manuscrits originaux du Vatican et de la Bibliothèque nationale*, éd. É. Berger, vol. III, Paris, 1897, n° 5883, p. 92 *sq.*, et n° 6184, p. 148 *sq.* (1252) ; voir déjà H. Nottarp, *Gottesurteilstudien*, p. 364. Sur l'interdiction et les réactions des princes séculiers, cf. R. Bartlett, *Trial...* (n. 6), p. 118-120.

décision. En 1306, il publia une ordonnance qui réglait les conditions dans lesquelles un tel combat devait encore être permis : l'existence d'un crime devait être manifeste ; ce crime devait être un crime capital qui méritait d'être puni de mort ; la vérité ne pouvait être établie par aucun autre moyen de preuve ; l'accusé devait être suspect [13]. Par la suite, c'était surtout dans le monde de la noblesse, qui se définissait toujours par le privilège de défendre son droit et son honneur au moyen des armes [14], que le duel jouait un rôle important et fournissait matière à des traités théoriques consacrés à son organisation et à son déroulement de manière correcte [15]. Si ces traités furent habituellement rédigés par des auteurs nobles – entre autres le célèbre Olivier de La Marche [16] –, des prescriptions détaillées nous sont également parvenues de la part de spécialistes du système judiciaire, tel l'avocat Guillaume Du Breuil, l'auteur du *Stilus curie parlamenti* [17].

Tous ces éléments nous permettent de reconstruire de manière concrète et détaillée le déroulement d'un duel juridique [18], comme le cas célèbre qui marque à la fois l'approche de la fin de cette tradition et qui a récemment été analysé par l'historien américain Eric Jager. Il s'agit du duel qui a confronté en 1386 le chevalier Jean de Carrouges et l'écuyer Jacques Le Gris, deux nobles normands dont le litige n'a pas pu être tranché d'une autre manière [19]. En se fondant sur

13. Le texte de l'ordonnance est édité dans *Ordonnances des rois de France*..., vol. I, p. 435-441 ; cf. T. Hiltmann et U. Israel, « "Laissez-les aller"... », p. 76, et surtout T. Hiltmann, *Spätmittelalterliche Heroldskompendien. Referenzen adeliger Wissenskultur in Zeiten gesellschaftlichen Wandels (Frankreich und Burgund, 15. Jahrhundert)*, Munich, 2011, p. 300-331. Pour les accusations qui pouvaient mener à un gage de bataille, cf. *ibid.*, p. 300, et R. Bartlett, *Trial*..., p. 106-109.

14. Cf. M. Keen, *Chivalry*, Londres, 1984, p. 151-153 ; R. W. Kaeuper, *War, Justice, and Public Order. England and France in the Later Middle Ages*, Oxford, 1988 ; M. Vale, *War and Chivalry : Warfare and Aristocratic Culture in England, France and Burgundy at the End of the Middle Ages*, Londres, 1981, et surtout P. Contamine, *La Noblesse au royaume de France de Philippe le Bel à Louis XII. Essai de synthèse*, Paris, 1998.

15. Le recul du nombre des gages de bataille a été observé pour le Parlement de Paris par C. Gauvard, *De grace especial. Crimes, État et société en France à la fin du Moyen Âge*, 2 vol., vol. I, Paris, 1991, p. 172-179.

16. Olivier de La Marche, « Livre de l'advis de gaige de bataille », dans B. Prost éd., *Traités du duel judiciaire, relations de pas d'armes et tournois*, Paris, 1872, p. 1-54 (inclut le « Livre du seigneur de l'Isle-Adam pour gaige de bataille », *ibid.*, p. 28-41).

17. Guillaume Du Breuil, *Stilus curie parlamenti*, éd. F. Aubert, Paris, 1909, ici p. 101-123.

18. Malgré le nombre de renvois historiographiques qui ne mentionnent que le fait et le résultat des duels, cf. par ex. Enguerrand de Monstrelet, *Chronique*, éd. L. Douët-d'Arcq, vol. 1, Paris, 1858, p. 99 *sq.* (duel entre les « gentilshommes » Bornete et Sohier Barnage au Quesnoy en 1405) ; cf. T. Hiltmann et U. Israel, « "Laissez-les aller"... », p. 77.

19. E. Jager, *Auf Ehre und Tod. Ein ritterlicher Zweikampf um das Leben einer Frau*, Munich, 2006 [orig. américain 2004 ; trad. fr. *Le Dernier Duel. Paris, 29 décembre 1386* ; pour des raisons pratiques j'utilise la version allemande]. Le duel de 1386 est fréquemment interprété comme le « dernier combat juridique autorisé par le Parlement de Paris », cf. *ibid.*, p. 229 ; voir cependant T. Hiltmann et U. Israel, « "Laissez-les aller"... », p. 65. Le récit le plus célèbre en est celui de Jean

l'accusation de sa femme, Jean de Carrouges jurait que, profitant de son absence, son adversaire avait abusé de son épouse et l'avait violée, tandis que l'accusé se déclarait innocent.

Je n'entre pas ici dans les détails de ce cas qui semble insoluble à tout jamais[20]. Ce qui m'intéresse ici, c'est surtout le déroulement ritualisé du combat qui suivit les réglementations établies par Philippe le Bel et précisées ensuite, car même si le duel juridique est aujourd'hui perçu comme une procédure archaïque ou « primitive », son déroulement suivait en réalité un plan précis qui réglait pratiquement tous les actes des participants et du public – de la préparation des combattants, en passant par leur arrivée sur le champ de combat et leur présentation au juge, jusqu'à l'ouverture du combat proprement dit[21].

Dans le déroulement de ces événements, un moment du rituel est codifié de manière particulièrement précise – et cela m'amène finalement au cœur du sujet : il s'agit des serments que les adversaires prêtent en public afin de souligner la légitimité de leur cas. Après l'entrée dans les lices et la présentation – d'abord du plaignant (l'*appellant*), ensuite de l'accusé (le *deffendant*) –, qui est rythmée par trois cris du héraut concernant le comportement du public[22], l'appelant prête un premier serment, confirmant qu'il a

> certainnement bonne, juste et saincte querelle et bon droit d'avoir en ce présent gaige de bataille appellé [le tel, comme faulx et mauvaiz traytre, ou murtrier, ou foy mentie, selon le cas qu'il est ; et lequel a très faulse et très mauvaise cause et querelle de soy en deffendre]. Et ce je lui monstreray aujourd'hui par mon corps contre le sien, à l'ayde de Dieu, de Nostre Dame, et de monseigneur Saint George le bon chevalier[23].

Le texte des *Cérémonies des gages de bataille*, qui élabore considérablement sur l'ordonnance de 1306[24], prévoit que ce serment doit être prononcé en présence d'un prêtre et d'un maréchal, et que l'appelant doit prononcer les paroles en

FROISSART, *Œuvres*, éd. J.-B.-M.-C. KERVYN DE LETTENHOVE, vol. XII, Bruxelles, 1871, p. 29-39 et 366-373 (récits et documents supplémentaires).

20. Cf. pourtant la présentation de E. JAGER, *Auf Ehre und Tod...*, p. 237-245.

21. *Ibid.*, p. 168-214 ; T. HILTMANN et U. ISRAEL, « "Laissez-les aller"... », p. 76-79 et 83 *sq.*, se concentrent sur le rôle des hérauts.

22. Cf. GUILLAUME DU BREUIL, *Stilus curie...*, p. 111-115 ; *Cérémonies des gages de bataille selon les constitutions du bon roi Philippe de France*, éd. G.-A. CRAPELET, Paris, 1830, p. 12-22 ; OLIVIER DE LA MARCHE, « Livre du seigneur de l'Isle-Adam », p. 31-36.

23. *Cérémonies des gages de bataille...*, p. 24.

24. Voir T. HILTMANN, *Spätmittelalterliche Heroldskompendien...*, p. 307-320, qui distingue trois versions. Le texte des *Cérémonies* réunit l'ordonnance originelle, des commentaires et la description des cérémonies qui datent probablement du milieu du XIVe siècle, cf. *ibid.*, p. 302-307. L'ensemble fut intégré dans les coutumes bourguignonnes, cf. *Le Coutumier bourguignon glosé (fin du XIVe siècle)*, éd. M. PETITJEAN, M.-L. MARCHAND et J. METMAN, Paris, 1982, p. 299-311. Pour les

touchant une croix avec sa main droite et un missel avec sa main gauche sans enlever ses gants[25]. Ce contact indirect entre celui qui prête serment et l'objet sacré, qui sert à confirmer la validité de la parole, se répète lors du premier serment de l'accusé et lors du deuxième serment des deux parties, qui concerne avant tout les détails du combat car les deux adversaires jurent de n'employer que des moyens honnêtes[26].

Ce n'est donc qu'au cours du troisième serment, prêté par les deux adversaires ensemble en même temps, que le rituel prévoit un contact physique direct. Pour la première fois, les deux acteurs se touchent sans que leur contact soit affaibli par l'emploi d'un objet qui créerait une barrière – une différence fondamentale en comparaison avec le deuxième serment, qui a été prêté les mains gantées. En outre, à la place des serments individuels, les combattants se présentent maintenant ensemble devant leur juge et s'agenouillent en face de la croix et du missel (voir illustration p. 142). En accord avec le texte, l'enlumineur de l'exemplaire des *Cérémonies* du duc François II de Bretagne insiste sur le fait que les mains des protagonistes doivent être nues, mais il ne met pas en scène le contact physique entre les adversaires. Or, le rituel prévoit explicitement que le maréchal leur fera enlever leurs gants, qu'il mettra ensuite sur les bras de la croix[27]. Afin de souligner le caractère sacré de l'action qui suit, celle-ci doit être exécutée en présence d'un prêtre qui rappelle aux acteurs la souffrance de Jésus-Christ et la punition sévère qui attend le parjure[28]. Ensuite les jureurs prononcent les paroles que leur dicte le maréchal. L'ordonnance souligne encore une fois l'arrangement spatial et gestuel lors du serment qui doit être prononcé « quant ils s'entreverront et s'entretiendront par les mains[29] ».

variantes qui ont circulé en Angleterre, voir *The Black Book of the Admiralty*, éd. T. Twiss, vol. I, Londres, 1871, p. 300-344.

25. *Cérémonies des gages de bataille*..., p. 23 ; cf. Olivier de La Marche, « Livre du seigneur de l'Isle-Adam », p. 36. Le *Stilus curie* ne connaît qu'un seul serment (qui équivaut donc au dernier des trois serments) qui inclut un contact physique : celui qui prête serment touche son adversaire avec la main gauche et tient sa main droite au-dessus d'un livre d'évangiles, cf. Guillaume Du Breuil, *Stilus curie*..., p. 115 *sq*. (« ... arripiet adversarium suum cum manu sinistra, et dexteram tenebit super sancta [evangelia], et dicet verba que sequuntur : ... ».) Ici la présence (passive) d'un prêtre est prévue. Sur les différences entre le *Stilus curie* et les autres versions des *Cérémonies*, cf. T. Hiltmann, *Spätmittelalterliche Heroldskompendien*... p. 307-309.

26. Olivier de La Marche, « Livre du seigneur de l'Isle-Adam », p. 36 *sq*. Le texte des *Cérémonies des gages de bataille*..., p. 26, abrège considérablement.

27. *Cérémonies des gages de bataille*..., p. 27 ; Olivier de La Marche, « Livre du seigneur de l'Isle-Adam », p. 36 *sq*.

28. *Cérémonies des gages de bataille*..., p. 27 ; il s'agit du seul moment qui prévoit une action précise d'un clerc, cf. R. Bartlett, *Trial*..., p. 121.

29. *Cérémonies des gages de bataille*..., p. 28.

Les paroles du serment ne contiennent rien de surprenant car elles ne font que réitérer le contenu des deux premiers[30]. Or, cette dernière étape avant le combat proprement dit est tout de même caractérisée par une nouvelle qualité au niveau de l'encadrement (avec l'intervention du prêtre), mais surtout en ce qui concerne l'intensification du domaine gestuel; lors du troisième serment, les deux adversaires sont confrontés l'un à l'autre de manière immédiate pour la première fois au cours du rituel. Le contact physique avec les objets sacraux devient également plus intense car au lieu de les toucher avec leurs mains, les jureurs embrassent maintenant et la croix et le livre des Évangiles[31].

Ce contact entre l'objet sacré et la bouche des acteurs accentue encore la dimension religieuse et donc l'autorité divine à laquelle le serment se réfère en dernier lieu[32]. Si la signification de ce geste semble bien accessible, l'autre détail du rituel ne peut qu'étonner, car comme nous l'avons vu, les *Cérémonies* prévoient explicitement que ce dernier serment doit être prononcé pendant que les deux acteurs se tiennent par la main. En fait, le texte insiste encore une fois sur ce geste de proximité physique: après l'accomplissement du serment solennel, le maréchal qui veille sur la suite des événements prend les mains des adversaires et les réunit[33]. Dans cette position, caractérisée par le contact immédiat, les deux parties répètent une ultime fois leurs accusations mutuelles, tout en soulignant réciproquement la position défectueuse de l'adversaire:

> O tu, tel, que je tiens par la main droite, par les seremens que j'ay fais, la cause dont je t'ay appellé est vraye, par quoy j'ay bonne cause et loyale de toy appeller, et à ce jour t'en combatray. Et tu as mauvaise cause et nulle querelle de t'en combatre et deffendre contre moy, et tu le scez, dont j'en appelle Dieu et monseigneur Saint George le bon chevalier à tesmoing, comme faulx, traytre et foy mentie que tu es[34].

30. *Ibid.*, p. 28 *sq*.

31. *Ibid.*, p. 29: «Et sur ce je baise ceste vraye croix et les sainctes Évangiles, et me tais.»

32. Sur la dimension symbolique du baiser, cf. K. OSCHEMA, *Freundschaft*..., p. 488-538, avec des renvois bibliographiques.

33. *Cérémonies des gages de bataille*..., p. 29: «[...] le mareschal les prent par les deux mains droites, et les fait entretenir.» OLIVIER DE LA MARCHE, «Livre du seigneur de l'Isle-Adam», p. 37, donne une version simplifiée qui résume le serment entier sous la formule qui suit, cf. n. 34.

34. *Cérémonies des gages de bataille*..., p. 29; pour le serment de l'accusé, voir *ibid*., p. 30. Cf. le commentaire anonyme du milieu du XVe siècle au *Plaict-général* du 3 mai 1368 de Lausanne, prévoyant que les protagonistes se tiennent par la main gauche: «[...] dicti pugiles debent se tenere et tangere manus suas sinistras utriusque modi suasque manus debent habere supra corpus Christi, dicendo sic: [...] ego talis appelans iuro per sacrum corpus Christi quod habui iustam et rationalem causam appellandi de duello talem (nominetur) quem teneo manum et proposita per me in appellatione contra dictum talem (nominetur) sunt vera [...].» Voir *Les Sources du droit du canton de Vaud. Moyen Âge (Xe-XVIe siècle). B. Droits seigneuriaux et franchises municipales. I. Lausanne et les terres épiscopales*, éd. D. ANEX-CABANIS et J.-F. POUDRET, Aarau, 1977, no 190, p. 239-349 (ici 331 *sq*.).

Après ces dernières paroles, chacun des deux embrasse encore une fois la croix, avant de se lever simultanément avec son adversaire pour rentrer dans son pavillon où il attend le début du combat[35].

À première vue, il est vrai, cette suite d'événements ne pose pas beaucoup de problèmes d'interprétation : nous avons affaire à un rituel classique, le serment, qui jouait un rôle bien établi dans le monde du droit depuis les premiers siècles du Moyen Âge[36]. Dans sa version juridique, cette « condamnation conditionnelle de soi-même » (*bedingte Selbstverfluchung*)[37] était depuis longtemps acceptée comme moyen de preuve sous la forme d'un serment purgatoire *(Reinigungseid)* qui établissait l'innocence de l'accusé[38]. Or, dans le cas d'un gage de bataille le serment ne tranchait pas la question de l'accusation mais il servait bien au contraire à confirmer la légitimité de chacune des parties et à soutenir les accusations mutuelles. Par conséquent, il est évident qu'un des deux acteurs devait forcément être parjure, ce qui explique la position défavorable de l'Église envers ce genre de procédure.

Quant aux éléments rituels et gestuels que nous pouvons observer dans les textes normatifs et dans certaines descriptions de duels judiciaires, ils ne semblent pas surprenants non plus : toucher un objet sacral pendant la prononciation d'un serment faisait partie des actes habituels de l'époque[39]. Même le contact

Sur la datation du commentaire et l'attribution à Jean de May, voir *ibid.*, p. 215. Cf. H. Nottarp, *Gottesurteilstudien*..., p. 277.

35. *Cérémonies des gages de bataille*..., p. 30. Ce déroulement est confirmé par Olivier de La Marche, « Livre du seigneur de l'Isle-Adam », p. 36-38, qui mentionne cependant la main gauche !

36. Cf. H. Beck et G. Köbler, « Eid », *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, vol. VI, 2e éd., Berlin-New York 1986, p. 537-542, et D. Munzel-Everling, « Eid », *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, vol. I, 2e éd., Berlin, 2004, col. 1249-1261. Pour les différents contextes dans lesquels le serment jouait un rôle juridique, voir récemment les études exemplaires réunies dans S. Esders éd., *Rechtsverständnis und Konfliktbewältigung*...

37. Cf. H. Beck et G. Köbler, « Eid », p. 40; voir aussi A. Holenstein, « Rituale der Vergewisserung : Der Eid als Mittel der Wahrheitsfindung und Erwartungsstabilisierung im Mittelalter und in der frühen Neuzeit », dans E. Bierende, S. Bretfeld et K. Oschema éd., *Riten, Gesten, Zeremonien. Gesellschaftliche Symbolik in Mittelalter und früher Neuzeit*, Berlin-New York, 2008, p. 229-250 (ici 233 *sq.*), et les contributions dans P. Friedrich et M. Schneider éd., *Fatale Sprachen : Eid und Fluch in Literatur- und Rechtsgeschichte*, Paderborn-Munich, 2009, dont les raisonnements sont inspirés par G. Agamben, *Le Sacrement du langage. Archéologie du serment* (Homo sacer II, 3), trad. J. Gayraud, Paris, 2009.

38. Sur la dynamique du doute et du soupçon que pouvait entraîner un serment purgatoire, cf. M. Niehaus, « *Tortura spiritualis*. Schwören unter Beobachtung », dans P. Friedrich et M. Schneider éd., *Fatale Sprachen*..., p. 121-137 (ici 128-130). H. Nottarp, *Gottesurteilstudien* (n. 5), p. 270, interprète la sommation à un duel judiciaire comme une opposition préemptive au serment purgatoire de la part de l'accusateur.

39. L. Kolmer, *Promissorische Eide im Mittelalter*, Kallmünz, 1989; R. Schmidt-Wiegand, « Eid und Gelöbnis, Formel und Formular im mittelalterlichen Recht », dans P. Classen éd., *Recht*

physique entre les acteurs ne constituait pas un élément extraordinaire[40] : il suffit de penser ici au rituel féodal[41]. Grâce aux travaux de Jacques Le Goff et d'autres, nous connaissons bien aujourd'hui la gamme et le déroulement des gestes qui accompagnaient l'acte d'hommage dans sa version classique : l'agenouillement du vassal devant son seigneur, l'*immixtio manuum* et le baiser qui rétablissait une égalité symbolique en exprimant le caractère réciproque de la relation personnelle[42].

Or, malgré le caractère peu extraordinaire des catégories de gestes exécutés dans notre contexte, une analyse plus détaillée révèle des aspects qui restent problématiques si on limite l'interprétation au domaine juridique proprement dit[43]. Ceci devient plus clair si on se concentre sur la signification du contact physique entre les acteurs : si les attouchements ne sont aucunement inconnus, ni dans le contexte juridique, ni dans la culture chevaleresque et nobiliaire (où on demandait aux adversaires de « [se] toucher ensemble[44] » à la fin d'un combat lors d'un tournoi), le contact qui précède le combat juridique reste curieux. Car toucher exprimait avant tout un lien[45] – avec une autre personne ou un objet – et le contact immédiat était caractérisé, dans la perception des contemporains, par une efficacité qui transcendait la dimension purement corporelle[46]. Or, quel

und Schrift im Mittelalter, Sigmaringen, 1977, p. 55-90. Cf. sur la pratique de Louis XI de jurer sur la *vraye croix* : J.-M. MATZ, « Religion et politique à la fin du Moyen Âge : la vraie croix de Saint-Laud d'Angers », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 94 (1987), p. 241-263 (ici 249-253).

40. Dans le contexte du serment, cf. F. BILLACOIS, « Le corps jureur : pour une phénoménologie historique des gestes du serment », dans R. VERDIER éd., *Le Serment*, vol. I, Paris, 1991, p. 93-101.

41. Voir l'article pionnier de J. LE GOFF, « Le rituel symbolique de la vassalité », dans ID., *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Paris, 1977, p. 349-420.

42. K. OSCHEMA, *Freundschaft…*, p. 500-508 ; K. VAN EICKELS, *Vom inszenierten Konsens zum systematisierten Konflikt. Die englisch-französischen Beziehungen und ihre Wahrnehmung an der Wende vom Hoch- zum Spätmittelalter*, Stuttgart, 2002, p. 312-333, et ID., « Kuß und Kinngriff, Umarmung und verschränkte Hände. Zeichen personaler Bindung und ihre Funktion in der symbolischen Kommunikation des Mittelalters », dans J. MARTSCHUKAT et S. PATZOLD éd., *Geschichtswissenschaft und « Performative Turn ». Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, Cologne-Weimar-Vienne, 2003, p. 133-159.

43. Cf. R. SCHMIDT-WIEGAND, « Gebärden », *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, vol. I, 2e éd., 2004, col. 1954-1969 ; EAD., « Gebärdensprache im mittelalterlichen Recht », *Frühmittelalterliche Studien*, 16 (1982), p. 363-379.

44. Voir K. OSCHEMA, *Freundschaft…*, p. 336-340, pour plus d'exemples.

45. Ainsi J. A. BURROW, *Gestures and Looks in Medieval Narrative*, Cambridge, 2002, p. 32-38 (poignée de main) et p. 11-16 (tenir la main).

46. Qu'on ne pense qu'à l'attouchement guérissant des « rois thaumaturges », cf. M. BLOCH, *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, 1924, et J. EHLERS, « Der wundertätige König in der monarchischen Theorie des Früh- und Hochmittelalters », dans P.-J. HEINIG *et al.* éd., *Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Peter Moraw*, Berlin, 2000, p. 3-19, ainsi qu'à l'interdiction de toucher un roi sacré, cf. K. OSCHEMA, *Freundschaft…*, p. 393-398.

rôle attribuer à une telle action dans le contexte d'un gage de bataille[47] ? Afin de sanctionner la parole de l'accusation ou bien celle de la défense, on aurait pu se satisfaire de la prononciation réitérée de ces paroles en présence d'un objet sacral – la croix et l'Évangile[48]. Même l'identification en public de l'adversaire respectif ne nécessitait pas le contact physique, mais un simple geste indicatif aurait pu suffire[49].

Certes, les détails du contact physique mentionnés dans nos sources varient considérablement et il semblerait qu'un geste de la main gauche aurait pu signifier, aux yeux du public, une « disharmonie », comme l'ont constaté plusieurs interprètes modernes du rituel du gage de bataille[50]. Les liens positifs, comme celui de la vassalité, du mariage, du contrat et de la paix, étaient habituellement exprimés par les partenaires qui se donnaient la main droite[51]. Or, l'imaginaire de l'inimitié et du conflit reposait avant tout sur la mise en scène de la distance – on évitait tout contact physique avec l'adversaire ainsi que certaines paroles (la salutation verbale ou gestuelle) – afin d'exprimer la confrontation imminente[52]. En outre, nos sources sont loin d'être d'accord sur la question de savoir quelle

47. Le geste accompli selon le cérémoniel français se distingue bien des gestes juridiques dans la sphère germanique où l'accusateur traîne l'accusé devant le juge en le saisissant au col, cf. H. NOTTARP, *Gottesurteilstudien*..., p. 273.

48. A. HOLENSTEIN, « Rituale der Vergewisserung... », p. 235-242.

49. Sur la relation étroite entre « indiquer » et « accuser » dans la rhétorique classique, cf. les brèves remarques de H. POMPE, « Eine Handreichung zum Thema », dans M. BICKENBACH, A. KLAPPERT et H. POMPE éd., Manus Loquens. *Medium der Geste – Gesten der Medien*, Cologne, 2003, p. 8-25 (ici 15). Au-delà de l'histoire de l'art (cf. A. GAMPP, « Antikendämmerung. Vom eingeschränkten Gebrauch der Gesten als Bildsprache im frühen Mittelalter », dans E. BIERENDE, S. BRETFELD et K. OSCHEMA, *Riten, Gesten*..., p. 3-20 (ici 19), et J. C. GRIFFIN, *Pointing Gestures in Medieval Miniatures. A Study Based on Illustrated Manuscripts of the Terence Comedies*, Ann Arbor, 1993), les gestes déictiques n'ont pas beaucoup retenu l'attention des médiévistes. Cf. H. WENZEL et C. S. JAEGER éd., *Visualisierungsstrategien in mittelalterlichen Bildern und Texten*, Berlin, 2006, et l'ouvrage de référence de J.-C. SCHMITT, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, 1990. Pour une approche sémiotique, cf. E. FRICKE, *Origo, Geste und Raum. Lokaldeixis im Deutschen*, Berlin, 2007, et A. KENDON, *Gesture. Visible Action as Utterance*, 2e éd., Cambridge, 2005, p. 199-224 (ch. 11 : « On Pointing »).

50. E. JAGER, *Auf Ehre und Tod*..., p. 189.

51. Sur les gestes de la main en France et en Bourgogne à la fin du Moyen Âge, cf. K. OSCHEMA, *Freundschaft*..., p. 398-474 ; sur le domaine anglais, J. A. BURROW, *Gestures*..., p. 11-16, 32-38 et *passim*. La dichotomie « gauche »/« droite » est au centre de l'étude pionnière de R. HERTZ, « La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse », *Revue philosophique*, 68 (1909), p. 553-580.

52. K. OSCHEMA, *Freundschaft*..., p. 334 *sq.* ; H. FUHRMANN, « "Willkommen und Abschied". Über Begrüßungs- und Abschiedsrituale im Mittelalter », dans W. HARTMANN éd., *Mittelalter. Annäherungen an eine fremde Zeit*, Ratisbonne, 1993, p. 111-139 (ici 120 *sq.*)

main devait être utilisée dans le rituel[53]. Pourquoi donc les adversaires d'un duel judiciaire devaient-ils se toucher?

Afin de résoudre cette énigme, la prise en compte des phénomènes affectifs et des stratégies contemporaines mises en œuvre pour les moduler peut ouvrir de nouvelles pistes. Car si nous faisons abstraction du contexte de la confrontation, les adversaires des gages de bataille ne font rien d'autre qu'exécuter des gestes de conciliation[54]. Bien que ces actions se déroulent dans un cadre rituel contraignant, il n'est pas exclu de les interpréter comme une dernière tentative afin d'éviter l'éclat de violence qui devait suivre. Si cette idée semble peu probable au premier abord[55], l'attitude générale de la culture de l'époque envers les mécanismes de l'affectivité et le façonnement des relations personnelles qui en découle, permet de retenir une telle interprétation.

Ainsi, en parcourant quelques textes historiographiques des XIVe et XVe siècles, on découvre que les auteurs renvoient plus d'une fois à la force mystérieuse qu'exerce le contact immédiat entre deux personnes antagonistes. Ne citons ici que l'exemple du conflit entre Hugues d'Arpajon et Amaury de Sévérac, un épisode des luttes internes qui déchiraient la maison d'Armagnac dans les années 1420. Selon la *Chronique de la Pucelle*, un texte bien postérieur, ce conflit n'a longtemps pu être résolu jusqu'au jour où les adversaires se rencontrèrent

53. Voir n. 34; cf. le texte attribué à THOMAS WOODSTOCK, «The Order of Battle in the Court of Chivalry», dans *The Black Book of the Admiralty*..., p. 316 et 318, qui renvoie explicitement à la main droite. HENRY DE BRACTON, *De legibus et consuetudines angliæ*, éd. T. TWISS, t. 2, Londres, 1879, p. 440 (l. 3, tract. 2, ch. 21,2), et le *Coutumier bourguignon* ne précisent pas de quelle main il s'agit.

54. Sur les «gestes de conciliation» au bas Moyen Âge, cf. N. OFFENSTADT, *Faire la paix au Moyen Âge. Discours et gestes de paix pendant la guerre de Cent Ans*, Paris, 2007. Les recherches sur les émotions ne se concentrent que très rarement sur la dimension «efficace» des gestes «affectifs» (incluant le contact physique). Cf. pourtant E. R. SMITH, «An Embodied Account of Self-Other "Overlap" and its Effects», dans E. R. SMITH et G. R. SEMIN éd., *Embodied Grounding. Social, Cognitive, Affective, and Neuroscientific Approaches*, Cambridge, 2008, p. 148-159 (ici 155), et T. W. SCHUBERT, S. WALDZUS et B. SEIBT, «The Embodiment of Power and Communalism in Space and Bodily Contact», *ibid.*, p. 160-183 (ici 166-170).

55. Pour l'importance du contexte social, voir M. S. CLARK et E. J. FINKEL, «Does Expressing Emotion Promote Well-Being? It Depends on Relationship Context», dans L. Z. TIEDENS et C. W. LEACH éd., *The Social Life of Emotions*, Cambridge, 2004, p. 105-126, et G. L. CLORE et S. SCHNALL, «Affective Coherence. Affect as Embodied in Attitude, Advertising, and Art», dans E. R. SMITH et G. R. SEMIN éd., *Embodied Grounding*..., p. 211-236 (ici 221). Pour les gages de bataille – H. NOTTARP, *Gottesurteilstudien*..., p. 276, 289 *sq.*, souligne l'importance de la conciliation et du compromis. Cf. aussi les remarques sur «*fere pes*» dans PHILIPPE DE BEAUMANOIR, *Coutumes du Beauvaisis*, éd. A. SALMON, t. 2, Paris, 1900 [réimpr. 1970], p. 433-435, nos 1844-1847 et 1849. Le *Coutumier bourguignon*, p. 310, souligne la précarité du moment des serments: «[...] cellui qui les oït jurer leur doit defendre que en tenant leurs mains ensemble ils ne se estraignent ne facent mal en aucune maniere.»

par hasard en présence du roi Charles VII au château de Mehun-sur-Yèvre. Le maréchal de Sévérac aurait ainsi, en sortant de la chambre du roi, littéralement carambolé son adversaire : «... et se rencontrèrent l'un l'autre et heurtèrent des poitrines et s'accolèrent et baisèrent soudainement, pleurant à chaudes larmes, et pardonnèrent l'un à l'autre tous mal-talens, et furent bons amis ensemble[56] ».

Peu importe que la *Chronique de la Pucelle* constitue un témoignage bien éloigné des événements : l'argument de la résolution spontanée d'un conflit se retrouve presque à l'identique dans le récit que donne l'historiographe bourguignon Georges Chastellain de la rencontre des adversaires Louis de Luxembourg, comte de Saint-Pol, et Antoine de Croÿ. Après plusieurs années de conflit, le roi Louis XI aurait mis en scène une entrevue à l'insu des protagonistes. Malgré leur résistance initiale lors de cette rencontre inattendue, Louis réussit à prendre et à réunir leurs mains, « au dur et au regret de chacun ». Même si les circonstances étaient peu favorables à une réconciliation, la ruse du roi fut couronnée de succès. D'abord les deux acteurs étaient obligés de passer un certain temps dans une situation de « liminalité » dans le sens de Van Gennep : enfermés dans une chambre, ils se trouvaient séparés du reste de la cour. Ensuite, le comte de Saint-Pol et Antoine de Croÿ seraient sortis de celle-ci, « bras à bras comme deux frères », en riant[57], ce qui équivaut à l'accomplissement d'un rite de passage qui se termine avec l'agrégation des individus en question, c'est-à-dire leur réintégration dans le groupe. Malgré l'absence d'une description détaillée des gestes accomplis, le récit de Chastellain souligne bien le rôle central qu'occupaient les corps des protagonistes dans le déroulement de cette réconciliation.

Ces exemples montrent que les gestes que nous interprétons habituellement dans leur dimension juridique en tant qu'éléments des rituels de conciliation avec une visée avant tout expressive (ils servent donc dans cette perspective à « publier » et confirmer le résultat d'une réconciliation), pouvaient jouer un rôle efficace aux yeux des contemporains. Ainsi, ils dépassent leur statut de signes et entraînent des réactions dont les résultats peuvent être surprenants. Ils deviennent alors de véritables « instruments » de la paix, qui reste quant à elle

56. « Chronique de la Pucelle », dans *Chronique de la Pucelle ou Chronique de Cousinot, suivie de la Chronique normande de P. Cochon*, éd. A. VALLET DE VIRIVILLE, Paris, 1859 [réimpr. Genève, 1976], p. 205-339 (ici 236). Sur l'histoire du conflit, voir G. DU FRESNE DE BEAUCOURT, *Histoire de Charles VII*, t. 2, Paris, 1882, p. 126 *sq.*; C. SAMARAN, *La Maison d'Armagnac au XVe siècle et les dernières luttes de la féodalité dans le Midi de la France*, Paris, 1907 [réimpr. Genève, 1975], p. 100, n. 5. Cf. prochainement K. OSCHEMA, « Falsches Spiel mit wahren Körpern. Freundschaftsgesten und die Politik der Authentizität im franko-burgundischen Spätmittelalter », *Historische Zeitschrift*, 293 (2011), p. 39-67. Sur la *Chronique de la Pucelle*, cf. D. FRAIOLI, « Chronique de la Pucelle », dans G. DUNPHY éd., *Encyclopedia of the Medieval Chronicle. Vol. I*, Leyde, 2010, p. 401 *sq.*

57. GEORGES CHASTELLAIN, *Œuvres. 8 vol.*, éd. J.-B.-M.-C. KERVYN DE LETTENHOVE, Bruxelles 1863-1866 [réimpr. Genève, 1971], vol. IV, p. 131 *sq.*; cf. K. OSCHEMA, *Falsches Spiel...*

un don quasiment divin. En effet, Chastellain observe lui-même qu'il s'agissait d'un « mistère[58] ». Aux yeux de l'historiographe, les événements qu'il décrit relèvent donc d'une influence transcendante. Dans les termes analytiques de nos jours, cette croyance en l'efficacité des gestes se rapproche du domaine des émotions, avec, comme point de référence commun, la mise en œuvre des mécanismes empathiques[59].

En fait, Chastellain nous fournit d'autres exemples qui rapprochent les phénomènes de la présence et du contact physique avec la disposition affective des personnes concernées. Pour lui, ces effets jouent un rôle lors des rencontres des princes[60], mais aussi dans le contexte des duels judiciaires. Ainsi, il souligne la réaction affective d'un des protagonistes quand il décrit un duel qui a eu lieu à Valenciennes en 1455 et qui confrontait un certain Jacotin Plouvier avec Mahiénot (ou Matthieu) Cocquiel. Bien que la cérémonie n'ait pas inclus, selon les récits des chroniqueurs[61], un contact physique entre les combattants, le moment du serment (et donc du contact physique avec l'objet sacré, ici les Évangiles) créa un espace pour la manifestation soit de l'influence divine soit de la réaction affective d'un des adversaires. Car, lorsque Mahiénot embrassa l'objet sacré, il pâlit immédiatement[62]. Du point de vue de la logique narrative, il n'est donc

58. GEORGES CHASTELLAIN, *Œuvres*, vol. IV, p. 132. Pour la notion ambiguë de « mystère », qui peut également signifier une représentation théâtrale, cf. A.-J. GREIMAS et T. MARY KEANE, *Dictionnaire du moyen français*, Paris, 1992, p. 429.

59. À la différence des mécanismes proposés dans la théorie des « neurones miroir » (*mirror neurons*), les gestes agissent ici directement à travers les corps des acteurs. Cf. sur les « neurones miroir » N. ZABOURA, *Das empathische Gehirn. Spiegelneuronen als Grundlage menschlicher Kommunikation*, Wiesbaden, 2009, et G. RIZZOLATTI, *Empathie und Spiegelneuronen. Die biologische Basis des Mitgefühls*, Francfort-sur-le-Main, 2008. Je remercie Rüdiger Schnell (Bâle) d'avoir attiré mon attention sur ces publications !

60. GEORGES CHASTELLAIN, *Œuvres*, vol. IV, p. 7 *sq.*; cf. P. CONTAMINE, « Les rencontres au sommet dans la France du XVe siècle », dans H. DUCHHARDT et G. MELVILLE éd., *Im Spannungsfeld von Recht und Ritual. Soziale Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Cologne-Weimar-Vienne, 1997, p. 273-289 ; G. SCHWEDLER, *Herrschertreffen des Spätmittelalters. Formen – Rituale – Wirkungen*, Ostfildern, 2008 ; K. OSCHEMA, *Freundschaft...*, p. 284-290.

61. Cf. GEORGES CHASTELLAIN, *Œuvres*, vol. III, p. 38-49 ; GEORGES CHASTELLAIN, *Chronique. Les fragments du livre IV, révélés par l'*Additional Manuscript *54156 de la British Library*, éd. J.-C. DELCLOS, Genève, 1991, p. 325-327, OLIVIER DE LA MARCHE, *Mémoires*, éd. H. BEAUNE et J. D'ARBAUMONT, t. 2, Paris, 1884, p. 402-407, et MATHIEU D'ESCOUCHY, *Chronique*, éd. G. DU FRESNE DE BEAUCOURT, t. 2, Paris, 1863, p. 297-305. Sur ce duel, cf. O. CARTELLIERI, « Ein Zweikampf in Valenciennes im Jahre 1455 », dans W. KELLER éd., *Probleme der englischen Sprache und Kultur. Festschrift Johannes Hoops*, Heidelberg, 1925, p. 169-176 ; F. MANETTI, « Giudizio di dio a Valenciennes nel 1455 », *Publications du Centre européen d'études bourguignonnes*, 19 (1978), p. 47-53, et E. LECUPPRE-DESJARDIN, *La Ville des cérémonies. Essai sur la communication politique dans les anciens Pays-Bas bourguignons*, Turnhout, 2004, p. 311-317.

62. GEORGES CHASTELLAIN, *Œuvres*, vol. III, p. 46.

guère étonnant qu'il ait dû subir ensuite une défaite qui montrait clairement sa culpabilité[63].

Bien entendu, le récit de Chastellain constitue avant tout une construction littéraire. Or, cette construction joue visiblement sur le registre de l'affectivité humaine dans le contexte qui nous intéresse ici. Cette dimension risque d'être ignorée si on suit une approche exclusivement juridique. Même en se focalisant sur la dimension du rituel, nous devons reconnaître que les effets de ce dernier dépassent la dimension purement expressive d'un moyen de communication symbolique dont la fonctionnalité serait dominée par des effets purement rationnels. Sans vouloir nier l'importance de cet aspect, il me semble nécessaire de réserver une place à la modélisation des émotions[64]. On pourrait ainsi reprendre les observations d'Arlie Hochschild[65], non pas pour conclure au « manque d'authenticité » dans de nombreuses émotions que nous éprouvons dans notre vie sociale[66], mais afin de souligner le lien entre les actions extérieures et la disposition affective de l'individu. Dans cette perspective, le corps devient plus qu'un simple moyen de communication (symbolique ou non) et acquiert le statut d'instrument qui sert à façonner les liens sociaux par l'influence qu'il exerce sur l'état affectif des acteurs.

Afin de montrer la plausibilité de cette interprétation, nous pouvons faire mieux qu'énumérer des exemples historiographiques dont l'organisation narrative repose sur cette logique : même si nous regardons du côté des textes juridiques, tels que les lettres de rémission (qui possèdent leurs propres logiques et règles narratives[67]), il devient clair qu'à l'époque étudiée, l'exercice de la justice ne

63. Cf. le récit d'un duel qui a eu lieu à Westminster en 1380 chez THOMAS WALSINGHAM, *Chronica maiora (The St Albans Chronicle). Vol. I : 1376-1394*, éd. J. TAYLOR, W. R. CHILDS et L. WATKISS, Oxford, 2003, p. 356-365 (ici 360) : « Armiger autem, *quem consciencia stimulabat*, nitebatur exceptiones facere, ut quoquo facto sua causa purior effici ualuisset. » (Je souligne.)

64. Cf. P. EKMAN et R. J. DAVIDSON, « Affective Science : A Research Agenda », dans ID. éd., *The Nature of Emotion. Fundamental Questions*, New York, 1993, p. 411-430 (ici 412). Le « façonnement » des émotions au moyen des actions ritualisées est largement négligé par la recherche en faveur de la dichotomie peu fertile entre les actions « rituelles » et « authentiques » ; cf. pourtant C. LUTZ et G. M. WHITE, « The Anthropology of Emotions », *Annual Review of Anthropology*, 15 (1986), p. 405-436 (ici 413), et T. J. SCHEFF, « The Distancing of Emotion in Ritual », *Current Anthropology*, 18 (1977), p. 483-505.

65. A. HOCHSCHILD, « Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure », *American Journal of Sociology*, 85 (1979), p. 551-575, et EAD., *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*, Los Angeles, 1983.

66. Cf. J. VAN MAANEN et G. KUNDA, « "Real Feelings" : Emotional Expression and Organizational Culture », dans L. L. CUMMINGS et B. M. STAW éd., *Research in Organizational Behaviour*, vol. XI, Greenwich, 1989, p. 43-104.

67. Cf. P. BRAUN, « La valeur documentaire des lettres de rémission », dans *La Faute, la répression et le pardon. Actes du 107ᵉ Congrès national des sociétés savantes (Brest, 1982). Section*

servait pas seulement à établir la vérité et à formuler un jugement adéquat. Premièrement, la grâce du souverain pesait plus lourd que les prescriptions juridiques, de sorte qu'elle créait un espace qui pouvait dispenser les individus en question des conséquences judiciaires de leurs actions. Deuxièmement, et ceci est plus significatif dans notre contexte, l'obtention d'une lettre de rémission présupposait habituellement que le pétitionnaire ait préalablement donné satisfaction à la victime de son crime ou à la famille de celle-ci, « pour éviter "fureur de partie"[68] ». Afin de garantir la concorde et la paix dans la communauté (dans le sens de Tönnies[69]), il était donc indispensable de prendre en compte la dynamique des relations entre les individus qui constituent un groupe social[70]. Loin d'être un simple effet de la religion chrétienne et de sa tendance à souligner l'intériorisation de la croyance et la production de l'authenticité religieuse à travers une sorte de mise en parallèle de la « vie interne » de l'âme et des actions externes de l'individu[71], la production d'une harmonie sociale « authentique » était réalisée dans l'intérêt des communautés et de leurs seigneurs[72].

L'emploi du contact physique comme instrument d'une pacification obtenue en façonnant des affects faisait partie des stratégies employées dans ce but. Le minuscule détail du « toucher » des adversaires dans la cérémonie qui

de philologie et d'histoire jusqu'à 1610, t. 1, Paris, 1984, p. 207-221 (ici 221). Sur les lettres de rémission en France, voir l'ouvrage fondamental de C. Gauvard, *De grace especial...*

68. C. Petit-Dutaillis, *Documents nouveaux sur les mœurs populaires et le droit de vengeance dans les Pays-Bas au xve siècle. Lettres de rémission de Philippe le Bon*, Paris 1908 (réimpr. Genève, 1975), p. 106. Georges Chastellain, *Œuvres*, vol. III, p. 40 *sq.*, explique que les réfugiés homicides ne pouvaient être admis dans la ville de Valenciennes que si l'homicide qu'ils avaient commis n'était pas « vilain » et qu'ils avaient demandé « francise pour peur des amis et de la justice du prince » (vol. 3, p. 40). Cf. D. Smail, *The Consumption of Justice. Emotions, Publicity, and Legal Culture in Marseille, 1264-1423*, Ithaca (N. Y.), 2003, p. 171 : « In Marseille, however, flight was motivated most often by fear of the family and friends of the victim, not out of fear of capture and incarceration by the sub-viguier. »

69. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt, 1991 [orig. 1887]. Malgré la prise de distance critique dans O. G. Oexle, « "Das Mittelalter" – Bilder gedeuteter Geschichte » et dans J. M. Bak *et al.* éd., *Gebrauch und Missbrauch des Mittelalters, 19.-21. Jahrhundert/Uses and Abuses of the Middle Ages : 19th-21st Century/Usages et mésusages du Moyen Âge du xixe au xxie siècle*, Munich, 2009, p. 21-43 et 345-349 (ici 33), les catégories de la « communauté » (*Gemeinschaft*) et de la « société » (*Gesellschaft*) me semblent bien choisies pour saisir les particularités des cultures pré-modernes dans un sens « idéaltypique ».

70. Cf. dans le contexte des lettres de rémission P. Texier, « La rémission au xive siècle : significations et fonctions », dans *La Faute...*, p. 193-205, (ici 197-199).

71. Cf. par ex. les contributions dans K. Philipowski et A. Prior éd., *Anima und sêle. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter*, Berlin, 2006.

72. C. Petit-Dutaillis, *Documents nouveaux...*, p. 105 *sq.* Ceci n'empêche pas les tentatives du pouvoir central de s'imposer dans la mesure du possible, souvent au détriment des coutumes locales, cf. *ibid.*, p. 108-112.

précède le combat n'étant guère explicable par une approche exclusivement juridique, il devient cependant compréhensible quand on y inclut la perspective des contemporains : pour eux, le contact avec un autre individu, même s'il s'agissait d'un adversaire, pouvait entraîner des conséquences bénéfiques qui allaient éventuellement jusqu'à la résolution spontanée d'un conflit. Dans une culture qui développait une attitude négative envers les gages de bataille en tant qu'instrument juridique [73], mais qui restait cependant réticente à accepter l'abolition de cette tradition, il devait être évident qu'il fallait faire tous les efforts possibles afin de permettre la réalisation d'un « mystère ».

Si l'on accepte cette perspective, le contact physique des adversaires devient un indice révélateur du rôle que les sociétés du bas Moyen Âge accordaient aux effets des émotions. L'interprétation de cet acte presque imperceptible ouvre des pistes qui nous mènent à l'analyse de ce qu'on pourrait appeler des systèmes de croyance, des stratégies du *emotional labour* et des régimes affectifs des cultures en question [74]. Le fait que je n'aie pu identifier jusqu'à présent aucun exemple concret qui témoigne du succès de cette pratique invite évidemment à douter, mais n'invalide aucunement l'existence de la stratégie observée [75]. Sur le plan théorique, toute une série de sources exprime le souci de permettre une pacification avant le combat [76].

Cela ne veut pourtant pas dire que chacun de ces complexes est toujours gouverné par une logique cohérente et conséquente. En fait, l'exemple de Chastellain et du récit qu'il donne du duel de Valenciennes montre bien les difficultés auxquelles pouvaient se heurter les contemporains : si la réaction

73. Voir Olivier de La Marche, « Livre... », p. 3 *sq.* et 28 ; cf. Henry de Bracton, *De legibus...*, t. 4, Londres, 1881, p. 368 (l. 4, tract. 5, ch. 1, 1) : « Sed cum restringendæ sunt lites potius quam laxandæ, ut vitentur duella & magnæ assisæ [...] ».

74. Cf. B. H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca (N. Y.), 2006. Il me semble qu'une approche qui combine la « micro-histoire » des gestes avec leur interprétation au carrefour des textes normatifs et descriptifs peut servir à éviter les failles de la « macro-théorie » du « *Zivilisationsprozeß* » sur la base des concepts heuristiques parfois peu aptes à saisir les particularités des systèmes épistémiques des cultures en question, cf. par exemple J. R. Major, « "Bastard Feudalism" and the Kiss : Changing Social Mores in Late Medieval and Early Modern France », *The Journal of Interdisciplinary History*, 17 (1986-87), p. 509-535. On regrettera donc que D. Smail, *Consumption of Justice...*, p. 160-206, se concentre uniquement sur les gestes de la punition et la « *coercive force* » exercée par la punition du corps.

75. Je remercie Klaus Krüger (Halle) pour sa remarque pertinente : l'existence d'une bataille « évitée » au moyen de la pratique esquissée fournirait un excellent argument pour mon analyse. La brève description d'un duel dans les « Annales *prioratus* de Wigornia », dans *Annales monastici*, éd. H. R. Luard, vol. IV, Londres, 1869, p. 467-468 (pour l'année 1275), n'est pas assez détaillée : « Septimo kal. Julii fuit duellum in pastura de Hardewik pro ecclesia de Temedebyre [i.e. Tenbury], sed facte pace remansit ecclesia cum abbate de Lyre [i.e. Ralph II]. »

76. Cf. n. 55 et le *Coutumier bourguignon*, p. 22 : « Se composicion de bataille soit faite devant le cop ou aprés le cop, je [*i.e.* le duc de Bourgogne] en auray XXXII s. et V d. »

de Mahiénot, qui pâlit lors de son serment, trahit indubitablement sa position défectueuse[77], il ne saisit pourtant pas l'occasion pour se confesser et éviter ainsi la cruauté du combat que les historiographes aristocratiques décrivent avec beaucoup de dégoût[78]. Or, du point de vue des spectateurs, il s'agissait ici d'un défaut individuel qui ne les incitait pas nécessairement à douter du cadre général de la pratique judiciaire en question ou de l'efficacité des gestes qu'il contenait[79].

Klaus Oschema – Historisches Seminar der Universität Heidelberg, Grabengasse 3-5, 69117 Heidelberg, Allemagne

77. Cf. n. 62.

78. Cf. Georges Chastellain, *Chronique*, éd. Delclos, p. 325, sur la réaction de Philippe le Bon : « Si en prist pitié au duc, car estoit la plus inhumaine chose qu'onc homme veist. » Le récit continue avec les détails du carnage ; la « victime » est comparée à un animal de boucherie (*ibid.*, p. 325-327). Cf. Olivier de La Marche, *Mémoires*, vol. II, p. 407, avec des raisonnements qui relèvent plutôt du registre de l'esthétique et de la morale nobiliaire que de la compassion. Mathieu d'Escouchy, *Chronique*, vol. II, p. 304 *sq.*, critique surtout la cruauté de Jacotin.

79. Je souligne que ma présentation se concentre délibérément sur la dimension des gestes de proximité employés dans ce rituel ; or, il est évident que ce dernier incluait également l'utilisation d'objets sacrés. En outre, les croyances des contemporains soulignaient la présence divine dans le moment de combat. Si cet imaginaire fut certes essentiel pour la perception du duel judiciaire à l'époque, il me semble qu'il n'exclut pas la possibilité de traduire les mécanismes sociaux autour du geste qui m'a intéressé ici dans la langue analytique des « émotions ».

Toucher et être touché : gestes de conciliation et émotions dans les duels judiciaires

Afin de compléter les discussions théoriques concernant les paramètres d'une histoire des émotions, la présente contribution analyse un détail du cérémoniel des « gages de bataille » bas-médiévaux qui ne peut pas être expliqué de manière satisfaisante au moyen des approches classiques de l'histoire du droit ou de la « communication symbolique ». Une stratégie analytique qui inclut la dimension affective des actions ritualisées montre que le geste effectué par les adversaires, qui se tiennent par la main lors du dernier des serments qu'ils prononcent avant la bataille, s'harmonise bien avec les tendances contemporaines à éviter, dans la mesure du possible, la violence du combat. Dans cette perspective, les adversaires exécutent un geste de pacification (ou de réconciliation) potentiel qui pourrait les amener à ne pas en venir à la confrontation armée : de manière analogue, les historiographes de l'époque se réfèrent à plusieurs reprises au motif de la réconciliation spontanée qui résulte d'un contact physique, même accidentel. Même si le succès réel de cette pratique semble avoir été plutôt restreint, l'organisation rituelle visait à modifier la disposition affective des acteurs par le biais de moyens dont l'efficacité potentielle a pu être montrée par la recherche en psychologie sociale moderne.

Gage de bataille – émotion – gestes – rituel – France – XIVe et XVe siècles.

To touch and to be touched : gestures of conciliation and emotions in trial by combat

In order to complement the current theoretical debates on the parameters of a « History of Emotions », the present contribution analyses a ceremonial detail of late medieval trials by combat which cannot be explained satisfactorily within the classical approaches of Legal History or « symbolic communication ». An analytical strategy that includes the affective dimension of ritualised action shows that the gesture executed by the adversaries, who held each other by the hand during the last sermon they had to swear before their battle, coincided with contemporary tendencies to avoid, if possible, the violence of combat. In that sense, the adversaries were forced to perform a potential gesture of pacification (or reconciliation) which could prompt them to avoid armed confrontation. This can be compared to a motif that the historiographers of the period refer to repeatedly, *i.e.* the idea of spontaneous reconciliation resulting from (even accidental) physical contact. Although the real success of such a practice seems to have been quite limited, the organisation of the ritual intended to modify the actors'affective state by means that have been shown to be potentially efficient in modern socio-psychological research.

Trial by combat – emotions – gestures – ritual – France – 14th and 15th centuries.

Médiévales 61, automne 2011, p. 163-186

Marie-Thérèse LORCIN

DU VILAIN AU PAYSAN SUR LA SCÈNE LITTÉRAIRE DU XIII[e] SIÈCLE

L'image que donne du paysan la littérature française du Moyen Âge continue d'intriguer. Le stéréotype du vilain, incarnation de la bassesse, se rencontre dans les genres littéraires les plus divers, suscitant maints commentaires.

Dès 1965, Jacques Le Goff remarquait qu'au moment même où la civilisation de la Romania se ruralisait, le paysan disparaissait de l'écrit. Dès les V[e] et VI[e] siècles, il faut le chercher sous le masque du païen, du pauvre, de l'illettré et des classes dangereuses. Lorsqu'il réapparaît, il conserve les traits péjoratifs attribués précédemment, si bien que le vilain ignorant et vicieux a l'allure d'un « Caliban médiéval », expression qui fit fortune [1].

Au fil du temps, la situation devint naturellement plus complexe et fournit à nombre d'historiens et littéraires un thème de recherche. En 1976, Jean Batany explorait le vaste champ des écrits moralisants et didactiques, tant en latin qu'en français et italien, pour montrer comment évolue, des *Bucoliques* à la Renaissance, l'idée du « bonheur des paysans » [2]. Dix ans plus tard, Michel Zink tira des pastourelles et des premières pièces de théâtre le portrait plaisant de jeunes paysans et paysannes gais, insouciants, volontiers frondeurs à l'égard de l'aristocrate égaré dans les pâtures [3]. Jean Dufournet montrait peu après que les

1. J. LE GOFF, « Les paysans et le monde rural dans la littérature du haut Moyen Âge (V[e]-VI[e] siècles) », dans *Agricoltura e mondo rurale in Occidente nell'alto medioevo : 22-28 aprile 1965* (Settimane di studio del Centro italiano sull'alto medioevo, 13), Spolète, 1966, p. 723-745.

2. J. BATANY, « Le bonheur des paysans des Géorgiques au bas Moyen Âge », dans R. CHEVALLIER éd., *Présence de Virgile*, actes du colloque des 9-12 décembre 1976, Paris, 1978 (*Caesarodunum*, n° spécial 13 bis), p. 233-248.

3. M. ZINK, « La suffisance du paysan dans la littérature française du Moyen Âge », dans W. HIRDT éd., *Der Bauer im Wandel der Zeit*, Bonn, 1986, p. 40-48.

activités du vilain Liétard mis en scène dans la branche X du *Roman de Renart* correspondent fort bien à l'économie rurale de la Brie à la fin du XIIe siècle[4]. J'ai moi-même esquissé, à partir des fabliaux, le personnage d'un chef de feu rural qui a des terres, une *mesnie*, des responsabilités, et qui fait preuve de bon sens et de générosité[5]. Les recueils de proverbes du Moyen Âge central contiennent à la fois des sentences on ne peut plus méprisables à l'égard du vilain et la formule qui sera reprise partout – « ci dist li vilain » –, qui fait de celui-ci le dépositaire de la sagesse des nations[6].

On pourrait rappeler ici bien d'autres travaux. Évoquons pour finir un des plus récents qui, de prime abord, semble n'avoir aucun lien avec le sujet. Ghislain Brunel attire l'attention sur les chartes de franchises et contrats agraires de la moitié septentrionale de la France dont le latin « se perle de français ». Des termes techniques s'introduisent au cours des XIIe et XIIIe siècles, tel « *operas que vulgariter manuovres appellantur* ». L'auteur conclut :

> À l'évidence, ces mots de langue vulgaire claquent d'un bruit différent au milieu du latin ; il suffit de les lire à haute voix pour en ressentir le timbre particulier. Fort probablement, l'emploi des mots français provient d'une réclamation de la communauté paysanne intéressée. Entendre, lors de la lecture de l'acte, les mots exacts du litige, non pas *excubias* ou *pernoctationes*, mais les *gistes*, facilitait l'accord et la confiance réciproques[7].

Nous voici loin d'*Aucassin et Nicolette* et du *Vilain Mire*... Pourtant cette recherche met en valeur un trait curieux. Dans les textes littéraires, le vilain le plus crasseux s'exprime aussi élégamment que le clerc ou le bourgeois. Le vilain Liétard parle comme Renart et Ysengrin qui sont des seigneurs. On ne voit pas le « parler paysan ». Les satiristes d'alors montent en épingle la façon dont Anglais et Bretons baragouinent le français, mais n'attribuent jamais au vilain un charabia. Comme le remarque Serge Lusignan, « les auteurs médiévaux voient uniquement la différence dans les parlers comme indicateur d'un lieu d'origine différent et jamais comme un marqueur d'origine sociale[8] ». Les poètes n'emploient pas ce moyen d'exclure le paysan du reste de la société.

4. J. DUFOURNET, « Portrait d'un paysan du Moyen Âge : le vilain Liétard », dans ID. éd., *Le Goupil et le Paysan : Roman de Renart, branche X*, Paris, 1990, p. 57-105.

5. M.-T. LORCIN, *Façons de sentir et de penser : les fabliaux français*, Paris, 1979.

6. EAD., *Les Recueils de proverbes français (1160-1490). Sagesse des nations et langue de bois*, Paris, 2011.

7. G. BRUNEL, « Entre *concessio* et *conventio*. Le vocabulaire du prélèvement seigneurial en France du Nord (XIIe-XIVe siècle) », dans M. BOURIN, P. MARTÍNEZ SOPENA éd., *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales : XIe-XIVe siècle, réalités et représentations paysannes*, Paris, 2004, p. 109-135.

8. Je remercie Serge Lusignan de sa réponse écrite à ma question sur le sujet.

Tout cela révèle, à côté du Caliban médiéval, un autre paysan, un paysan qui fait figure d'homme ordinaire. Il ne surgit pas tout d'une pièce mais se constitue peu à peu. Il ne fait pas disparaître le vilain laid, bête et envieux, objet de mépris qui poursuit sa carrière dans les contes et ailleurs. Parfois les deux figures se mêlent et le paysan prend comme Janus un double visage.

Le but de ces quelques pages n'est pas de faire le tour complet d'un sujet qui se révèle fort vaste. Ma quête est limitée dans le temps, dans l'espace, dans le choix des sources et dans leur questionnement.

La période choisie est comprise entre le milieu du XII[e] siècle et le début du XIV[e] siècle. C'est la belle époque où la France tire profit de l'essor entamé antérieurement dans tous les domaines. Elle connaît comme tout l'Occident une poussée urbaine telle qu'il ne s'en était pas produit depuis la chute de Rome. La surface cultivée atteint un de ses sommets historiques. Les denrées agricoles produites écartent le spectre des grandes famines, l'aisance progresse et les franchises s'obtiennent plus facilement. Toutefois la campagne ne peut nourrir et donner du travail à tous les jeunes. Beaucoup partent chercher fortune en ville. Parmi les garçons fréquentant les écoles urbaines au XIII[e] siècle se trouve maint fils de paysan, comme le remarque Rutebeuf dans le *Dit de l'université de Paris*:

Li filz d'un povre païsant
Vanrra a Paris por apanre;
Quanque ces peres porra panre
En un arpans ou II de terre
Por pris et por honeur conquerre
Baillera trestout a son fil
Et il en remaint a escil[9].

Au début du XIV[e] siècle, l'ambiance devient moins favorable. Famine, peste et guerre ne tardent pas à se répandre. Les soulèvements suivent, en ville puis à la campagne. Après la Jacquerie de 1358, à l'image du vilain qui fait rire s'ajoute celle du «Jacques» qui fait peur. Les conditions de l'étude ne sont plus les mêmes[10].

C'est dans le Bassin parisien que la prospérité du long XIII[e] siècle est la plus visible. Ignorant la crise albigeoise, la moitié septentrionale de la France jouit longtemps de la paix que font régner les souverains capétiens. C'est le domaine de la langue d'oïl et c'est *grosso modo* la zone où furent composés les fabliaux. Les variétés régionales de la langue permettent d'attribuer tel conte

9. RUTEBEUF, *Œuvres complètes*, éd. M. ZINK, 2 vol., Paris, 1989-1990.

10. M.-T. LORCIN, « La Jacquerie de 1358 : un mal parmi d'autres, un mot qui répand la terreur », *Histoire médiévale*, 61 (2005), p. 27-33.

à la Normandie, tel autre à la Champagne, le plus grand nombre à « la région picardisante »[11].

Les sources choisies appartiennent en majorité aux « genres secondaires ». Les épopées et romans en effet ne font aux paysans qu'une place minime. Dans le *Roman de Renart* lui-même, les branches X et XVI sont seules à donner aux vilains plus qu'une dizaine de lignes. La place de ceux-ci est plus grande dans les recueils de miracles en français, en particulier ceux de Notre-Dame de Chartres[12]. La source principale reste le corpus des fabliaux parce qu'il accorde aux paysans une place inusitée et les présente sous les jours les plus variés, du plus méprisable au plus digne. À cela s'ajoutent de courtes pièces satiriques publiées jadis par Edmond Faral dont certaines sont très proches des fabliaux (*L'Eschacie*r par exemple)[13]. On ne peut oublier bien sûr des jeux mettant en scène bergers et bergères tel celui de Robin et Marion[14]. Il faut aussi inclure les recueils de proverbes antérieurs à 1340 dont j'ai établi la typologie. Enfin et surtout, Rutebeuf qui non seulement a composé des fabliaux mais qui glisse fréquemment dans ses poèmes des allusions à l'actualité.

À travers la masse hétéroclite des sources, deux pistes de recherche seront suivies successivement. La première est l'étude du vocabulaire. Plusieurs termes peuvent servir à désigner le paysan et l'auteur ne choisit pas au hasard. Inversement, le mot « vilain » a plusieurs sens : il s'applique au paysan, il peut aussi être une apostrophe injurieuse jetée à des personnages qui ne sont point paysans. Fondamentale, l'étude des thèmes est plus délicate. Il est toujours risqué de traiter les textes littéraires comme des documents. Passe encore d'y puiser, comme dans l'iconographie, des renseignements sur les objets de la vie quotidienne et la manière de s'en servir... Chercher dans les mêmes sources le reflet de relations sociales, des façons de sentir et de penser, pour certains, frise l'hérésie.

Ma démarche consistera modestement à examiner une fois de plus le stéréotype du vilain et à montrer comment les textes du XIIIe siècle en corrigent l'absolutisme en offrant un modèle différent qui est une nouveauté. Stéréotyper est un procédé de base de la perception humaine. C'est, nous disent les sociologues,

11. W. NOOMEN et N. VAN DEN BOOGAARD éd., *Nouveau recueil complet des fabliaux* (ci-dessous abrégé *N.R.C.F.*), 10 vol., Assen, 1983-1998.

12. JEAN LE MARCHANT, *Miracles de Notre-Dame de Chartres*, éd. P. KUNSTMANN, Ottawa-Chartres, 1973.

13. E. FARAL, « Des vilains ou des XXIII manières de vilains », *Romania*, 48 (1922), p. 243-264 ; ID., *Mimes français du XIIIe siècle, contribution à l'histoire du théâtre comique du Moyen Âge*, Genève, 1973, qui contient « Le privilège aus Bretons », p. 3-28, « La paix aus Englois », p. 31-35, « Les deux bourdeurs ribauds », p. 83-111.

14. ADAM LE BOSSU, « Le jeu de Robin et Marion », dans A. PAUPHILET éd., *Jeux et sapience du Moyen Âge*, Paris, 1941, p. 159-201.

le réflexe positif de l'individu à l'égard du groupe dont il fait partie, en même temps que le réflexe négatif qu'il éprouve à l'égard des autres groupes. À partir de vagues similitudes entre le physique et le moral est construite une image rigide qui se suffit à elle-même. C'est pour l'individu un facteur de sécurisation.

Comme les stéréotypes tendent à s'exprimer par des formes proches de la caricature, les plus vigoureusement dessinés se trouvent dans les textes comiques et satiriques. Tels sont dans les fabliaux les stéréotypes du prêtre, du vilain, de la femme. Le stéréotype est en même temps un procédé commode, pour ne pas dire économique, qui évite de décrire et d'expliquer. Un mot suffit, même si le conteur ne croit pas à la véracité des préjugés qu'il évoque. Toutefois le stéréotype du vilain est moins cohérent que celui du prêtre analysé par Daron Burrows[15]. Les canons conciliaires, les mandements épiscopaux, permettent de dresser le portrait idéal du prêtre auquel opposer ensuite les composantes du stéréotype tirées des fabliaux. Bien qu'il existe des sermons adressés aux paysans, surtout en tant que décimables, il faudrait beaucoup d'imagination pour dresser à partir de textes normatifs le portrait idéal du paysan.

Dans le corpus des textes utilisés, les traits favorables côtoient les critiques à l'égard du vilain, comme il a été rappelé plus haut. Beaucoup de clercs habiles à versifier sont sans doute d'origine rurale, ce qui contribue à expliquer leur diversité de ton. Or il serait simpliste de traiter le matériau comme sont pesées les âmes lors du Jugement dernier. Le vilain courtois et hospitalier n'est pas nécessairement plus « réel » que le vilain brutal et envieux. La quête s'emploie à relever les moyens qu'utilisent les écrivains pour nuancer le portrait du paysan. Quel statut, quel comportement, quels traits, physiques ou moraux, doit-il avoir pour paraître aussi normal qu'un autre personnage ?

Les mots pour le dire

Il existait au XIIIe siècle plusieurs termes pour désigner le paysan. Dans les *Miracles de Notre-Dame de Chartres*, rimés par Jean le Marchant entre 1252 et 1262, « païsant » et « vilein » sont employés comme synonymes dans les deux récits qui concernent les paysans. Le miracle II est l'histoire d'un valet nommé Benoit[16] :

Cil Beneoit, com preuz et sage
A un païsant d'un vilage
S'aloua a ses ovres faire (v. 6-10)

15. D. Burrows, *The Stereotype of the Priest in the Old French Fabliaux. Anticlerical Satire and Lay Identity*, Berne, 2005.
16. Jean le Marchant, II, v. 6-10.

Son employeur, hélas, le fit travailler un jour de fête.

Le vilein fel, de pute afeire (v. 11)

Le thème est le même dans le miracle XXVI « *dou vilein qui saiet s'avoine a la feste de saint Germain* » :

Si avint a un païsant. (v. 13)

Cil vilein es chans laboroit. (v. 17)

Le terme « païsant » se rencontre aussi dans *Le Roman de la Rose*[17]. Rutebeuf l'utilise au moins deux fois comme nous le verrons plus loin. En revanche il est rare dans les contes. Parmi les 127 fabliaux du *Nouveau recueil complet des fabliaux*, quatre seulement en usent :

Les Quatre Prestres : « li païsant », trois occurrences, premier tiers du XIIIe siècle, Normandie.
Constant du Hamel : « son paysan », une occurrence, première moitié du XIIIe siècle, Picardie.
Le Vilain Mire : « le païsant », une occurrence, seconde moitié du XIIIe siècle, Île-de-France.
La Fame qui cunquie : « uns païssans », trois occurrences, XIIIe siècle (?), origine incertaine.

Peut-être le terme est-il jugé trop savant pour un genre familier qui ne recule point devant le trivial et l'obscène. Toujours est-il que le mot courant est « vilain », et non « païsant ». L'usage en est si répandu que l'auteur du conte juge inutile de s'expliquer. Le décor et l'action confirment suffisamment, même pour le lecteur actuel, qu'il s'agit bien du paysan.

Fabliaux où « vilain » désigne un paysan :

Début du XIIIe siècle : sept contes, dont six de Jean Bodel.
1re moitié du XIIIe siècle : onze contes.
Milieu du XIIIe siècle : deux contes, dont un de Rutebeuf.
2e moitié du XIIIe siècle : quatre contes, dont trois de Gautier le Leu.
XIIIe siècle : six contes.

Au temps de Jean Bodel, qui compose des fabliaux vers 1190-1200, l'identité vilain = paysan semble aller de soi. Et ce vilain n'est pas nécessairement un être hideux, méprisable et stupide. Jean Bodel met en scène des paysans sympathiques. Ils font sourire par leur naïveté, leur générosité, les commentaires qu'ils font de la situation. Ainsi le brave homme qui propose à sa femme de donner au prêtre

17. GUILLAUME DE LORIS et JEAN DE MEUNG, *Le Roman de la Rose*, éd. F. LECOY, 3 vol., Paris, 1965-1970, v. 18869.

leur unique vache ne rencontre aucune opposition. Il ajoute cependant comme argument supplémentaire :

> Aussi rent ele petit lait ![18]

Ébloui par la bonté du Créateur qui leur rend deux vaches au lieu d'une, le vilain remarque :

> Petit sera nostre toitiaus !

Ces vilains sont les uns pauvres, comme dans *Les Deus Chevaus* et *Le Vilain de Bailluel*, les autres fort à l'aise. Gombert, qui héberge sans défiance deux jeunes clercs entreprenants, s'évertue à installer ses hôtes confortablement dans un bon lit non loin du foyer, et toute la maisonnée au préalable a savouré un repas réconfortant[19].

Cependant employer le mot « vilain » est délicat. Dans une dizaine de contes, ce mot est une injure qui vient facilement à la bouche d'un personnage irrité, et celui auquel elle s'adresse n'est pas un paysan. Situation qui apparaît dans le plus ancien des fabliaux. *La Male Honte*, dans sa première version, est un conte antérieur au milieu du XIIe siècle[20]. Le personnage dévoué et respectueux du droit est « uns preudons » que le roi d'Angleterre en colère apostrophe ainsi :

> Vilain, dist il, tu me mesdiz. (v. 40)

Il en est de même par la suite. Celui qui s'obstine à présenter au roi la malle qui contient l'héritage du défunt nommé Honte est toujours appelé « li preudon », mais le roi, qui se croit offensé, l'interpelle chaque fois par le terme « vilain », même lorsqu'à la fin du conte, le malentendu dissipé, il lui rend justice. Aussi le poète conclut-il en blâmant le « mavès seignor » qui attire la honte (réelle) sur son peuple...

Ce type de situation se rencontre plus d'une fois. Le personnage injurié peut être un artisan, un commerçant, un riche bourgeois. Dans *Sire Hain et Dame Anieuse*, l'homme est un couturier qui gagne bien sa vie.

> Sire Hain savoit bon mestier
> Quar il savoit bien rafetier
> Les coteles et les mantiaus[21].

L'auteur le désigne toujours comme « sire Hains » mais son épouse, une mégère non apprivoisée, le traite de vilain (v. 174, 240), voire pis :

18. *N.R.C.F.*, V, 40, *De Brunain la vache au prestre*, v. 17.
19. *N.R.C.F.*, IV, 40.
20. *N.R.C.F.*, V, 43.
21. *N.R.C.F.*, II, 5, v. 7-9.

Filz a putain, vilains pullenz. (v. 230)

Elle change de langage une fois chue dans le bac à lessive dont elle ne peut sortir seule, trouvaille reprise plus tard dans la farce du *Cuvier*.

Le qualificatif injurieux n'est pas toujours lancé à la face d'autrui. Il peut être proféré par l'amant en l'absence du mari. Dans *Les Braies au Cordelier*, l'époux est un riche marchand de bonne réputation. L'amant est un clerc qui remplit la fonction d'écrivain public. Lorsque ce dernier constate la méprise qui est la source du récit, il constate dédaigneusement:

Ainz sont les braies au vilain [22].

Le mari est en revanche toujours désigné comme « li borgois » dans le reste du texte. Il n'est pas nécessaire que la femme soit infidèle, il suffit que l'époux paraisse tyrannique. Tel est le cas dans *Les Trois Boçus* où l'homme est un bourgeois dont la demeure est confortable et sa femme ne manque de rien. Mais l'époux est jaloux sans raison et, de plus, il a le tort d'être bossu... [23]

Le terme de vilain peut donc servir d'injure dans un contexte social assez éloigné du monde rustique. Toutefois les tabous essentiels sont respectés: le chevalier, même brutal, le prêtre, même lubrique, ne sont pas qualifiés de vilains.

Lorsque la scène se déroule au sein de la paysannerie, on peut observer le glissement de sens entre le nom de métier et l'injure. Le conte *Les Quatre Sohais saint Martin* commence ainsi:

Un vilain ot en Normandie [24].

Ce paysan consciencieux et pieux ne manque pas de prier saint Martin avant de se mettre au travail. C'est pourquoi le saint un jour lui apparaît et le félicite:

Vilain, dist il, tu m'as mout chier

et il lui annonce qu'il peut laisser là sa herse et rentrer à la maison, car il lui accorde quatre souhaits. Arrivant chez lui plus tôt que d'ordinaire, le paysan est mal reçu:

Sa fame, qui chauçoit les braies
Li a dit « vilains, mal jor aies ! » (v. 36-37)

Elle lui reproche sa paresse en une vigoureuse tirade. L'homme répond patiemment:

Tais, bele suer, ne te deshaite,

22. *N.R.C.F.*, III, 17, v. 218.
23. *N.R.C.F.*, V, 47.
24. *N.R.C.F.*, IV, 31, v. 1.

Dist li vilains, que riches somes. (v. 46-47)

Il lui explique la chance qu'ils ont. La virago s'adoucit, court l'embrasser et l'appelle « mes amis, biaus dolz amis »... Le mari hésite à lui laisser formuler un des vœux :

Fames ont mout foles pansees.
Tost demanderiez fusees
De chanvre o de laine o de lin. (v. 69-71)

Il a le tort de se laisser fléchir. Par la faute de sa femme, le cadeau du bon saint Martin sera perdu. Consternés tous deux, ils reconnaissent leur erreur. Le paysan, jusqu'alors appelé « li vilains » par le conteur, est désigné comme « li prodom » dans la conclusion, et son épouse l'appelle poliment « sires » (v. 188).

Les conteurs, comme on le voit, savent habilement user de la polysémie du terme « vilain ». Le contexte indique s'il faut donner au mot un sens insultant.

Il est une autre raison, plus connue, qui peut dissuader le poète d'appeler vilain un paysan à qui il donne un rôle honorable : la traditionnelle association d'idée entre vilain et vilenie.

Contre elle, les protestations ne manquent pas, comme chacun le sait. Ainsi le *Roman de la Rose* affirme avec vigueur :

Je respons que nus n'est gentis
S'il n'est a vertuz antantis
Ne n'est vilains fors por ses vices,
Dont il pert outrageus et nices. (v. 18585-18588)

Nul n'est vilain s'il ne fait ou dit vilenie... Cet excellent principe est répété à satiété. On le trouve même dans le plus ordurier des textes, le *Respit del curteis et del vilain*, comme si l'auteur cherchait à se faire pardonner *in fine*[25]. Mais, dans la pratique, vilain et vilenie restent souvent associés. Ils le sont d'autant mieux que les recueils de proverbes colportent, sous une forme facile à mémoriser, les vices imputés au vilain. Les *Proverbes au Vilain*, composés entre 1171 et 1181, connurent un succès immédiat et des imitations nombreuses[26]. Ils ont contribué à répandre dans le public les sentences qui accablent « le vilain », le classique repoussoir des héros preux et courtois lancé par l'épopée et le roman. Par exemple, les *Proverbes ruraux et vulgaux* rassemblent les formules les plus

25. D. BEHRENS, « Li respit del curteis et del vilain », *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, 13 (1891), p. 154-158.

26. Li Proverbe au Vilain, *die Sprichwörter des gemeinen Mannes, altfranzösische Dichtung nach den bisher bekannten Handschriften*, éd. A. TÖBLER, Leipzig, 1895.

connues[27]. Le proverbe affirme catégoriquement et sans nuance, c'est une loi du genre, haussant le préjugé au rang de l'évidence.

Vilains toudis porquiert a brisser gentillesse. (n° 232)

Oingniez le vilain la paume et il vous chiera ens. (n° 311)

Faites le bien a vilain et il vous fera mal. (n° 319)

C'est associer brutalement le personnage à la scatologie. Car vilenie est un terme polysémique lui aussi. Les fabliaux en usent souvent au sens le plus concret, témoin le conte de Rutebeuf intitulé *De Charlot le Juif qui chia en la pel dou lievre*:

Por li rendre la felonie
Fist en la pel la vilonie
(Vos saveiz bien ce que vuet dire)[28].

D'autres contes mettent en scène des vilains sous un titre suffisamment évocateur, tel *De la crote*.

Fort heureusement, les poètes ne sont pas prisonniers du vocabulaire. L'auteur qui se refuse à ternir l'image d'un personnage, celui qui veut présenter un paysan sous un jour favorable peut éviter de l'appeler vilain sans user non plus du mot « païsant » alors peu répandu. Les plus habiles connaissent plusieurs façons de se tirer d'embarras.

Jean Bodel a donné l'exemple dans un conte où, contrairement à ses habitudes, il n'emploie pas une seule fois le mot « vilain ». Il met en scène dans *Barat et Haimet* deux larrons dont les prouesses stupéfient leur compagnon Travers, qui pensait apprendre le métier en leur compagnie. Se sentant incapable de les égaler, il les quitte et rentre au village où l'attend sa femme, et il se met au travail.

Mout devint saiges hons et boens,
Et mout volentiers gaaigna;
Et tant conquist et amassa
Qu'il ot assez et un et el.
Un bacon fist devant Noel
D'un porc qu'il ot en sa maison
Encraissi tote la saison[29].

27. J. Ulrich, « Proverbes ruraux et vulgaux », *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, 24 (1902), p. 1-35.

28. Rutebeuf, t. II, p. 270, v. 113-115.

29. *N.R.C.F.*, II, 6, v. 119-124.

L'auteur ne dit nulle part quel est le métier de Travers, mais on comprend sans peine qu'il est paysan. Un jour où il est allé en forêt chercher des fagots, surviennent les deux larrons, qui entrent dans la maison, s'assoient, conversent avec la dame, et scrutent les coins et recoins de la demeure. Ils voient la charpente et la pièce de lard pendue entre deux traverses. Après leur départ, Travers rentrant chez lui comprend vite qu'on en veut à son bacon. Il le dépend et le cache sous un coffre renversé. Arrive la nuit, qui sera fort agitée. La maison comporte deux pièces, la salle et la chambre. Elle est dans un enclos qui abrite aussi l'étable où se trouve la vache. Quand le feu « de bûche et de charbon » est éteint, les deux larrons reviennent et s'introduisent en perçant un trou dans le mur de torchis. Le bacon est pris, repris et reperdu au cours de poursuites échevelées dignes d'un vaudeville. Pour finir, le bacon est mis à cuire dans la chaudière qui pend au-dessus du feu au moyen d'une « hardière » (corde munie d'un crochet), et partagé entre le couple et les deux voleurs. Car ceux-ci avaient découvert le toit au-dessus du feu et pêchaient les tranches de lard avec une tige épointée... Travers n'a trouvé d'autre moyen de se débarrasser d'eux que de céder une partie de son bien. Le héros de l'histoire est toujours appelé par son nom, Travers. Sa femme l'appelle « sire Travers », et lui l'appelle « bele suer » ou Marie.

Que le paysan soit nommé ou pas, un autre procédé courant consiste à ne mettre le mot « vilain » que dans la bouche de ses adversaires. C'est le cas dans *Constant du Hamel*, écrit dans la première moitié du XIIIe siècle dans la zone picardisante :

> Ma paine metrai et ma cure
> A raconter une aventure
> De sire Costanz du Hamel[30].

La femme de ce paysan est belle, trop belle pour lui, pense le prévôt :

> Ha, dame ! fait il, mout me poise
> Que teus vilains vos a en garde. (v. 45-46)

Le forestier et le curé pensent de même et tentent eux aussi de séduire dame Ysabeau. Celle-ci parlant de son époux emploie les mots « mon seignor », « mes sires ». Les deux ministériaux tentent de la faire céder en menaçant de ruiner son mari, qu'ils traitent de « dant vilain de pute foi ».

Autre exemple, *Le Povre Cler*, qui conte l'histoire d'un jeune étudiant :

> Que a Paris ot demoré
> Uns clers, tant que par povreté
> Li covint la vile a laissier

30. *N.R.C.F.*, I, 2, v. 1-3.

Et il n'ot mais que engagier
Ne que vandre dont rien aüst.
... Miauz valt il laissier son aprandre[31].

De quel pays est-il, on ne sait, peut-être de « l'ouest du domaine d'oil » où fut composé le conte. Le jeune clerc sans un sou se met bravement en route à pied, mais ses forces le trahissent et il doit s'arrêter dans un village où il ne connaît personne. Déconvenue que dut subir sans doute maint fils de paysan pauvre, évoquée par Rutebeuf (cf. l'introduction).

... en une vile qu'il trova
S'an est chiés un vilain entrez. (v. 20-21)

La dame refuse de le recevoir. Trop fatigué pour se remettre en route, le clerc erre autour de la maison jusqu'au moment où arrive le maître de celle-ci, « uns prodom », qui l'interroge, le fait entrer et l'héberge le mieux possible malgré sa femme qui comptait recevoir le prêtre son amant. Elle avait déjà tout préparé pour lui... Le paysan revient du moulin :

Si port farine de froment
Por faire a mes enfanz do pain. (v. 83-84)

Grâce à l'ingéniosité du clerc, le maître de maison fait profiter son hôte des bonnes choses préparées pour le prêtre, que l'on expulse vigoureusement.

Le sens de l'hospitalité dont fait preuve ce paysan est dans les contes une vertu majeure : jongleurs et trouvères en ont souvent besoin dans la pratique et dans l'univers des fabliaux. Les poètes se vengent de ceux qui refusent d'accueillir autrui en inventant diverses manières de les punir. Parmi ces mauvaises gens, des prêtres, un meunier, mais aucun paysan...

L'auteur anonyme du *Povre Cler* tire la morale de son conte en puisant dans les proverbes :

Cist fabliaus nos dit et raconte
Q'an son respit dit li vilains
Que a celui doint l'an del pain
Q'an ne cuide jamais revoir. (v. 242-245)

Malgré l'allusion flatteuse au vilain en tant que dépositaire de la sagesse des nations, le poète évite d'employer le mot pour désigner un paysan si hospitalier.

31. *N.R.C.F.*, VII, 79, v. 3-12.

« Ni tout à fait bon, ni tout à fait méchant »

Les poètes bienveillants n'installent pas sur scène un personnage qui ferait du paysan l'exact contraire du « Caliban médiéval ». Celui-ci ne disparaît pas, il servira longtemps à faire rire, et les paysans les plus honorables lui empruntent éventuellement quelques traits. Aux travers du vilain repoussoir s'ajoutent des caractères favorables qui améliorent le tableau d'ensemble comme vont le montrer quelques exemples.

Le vilain repoussoir est sale et le conte du *Vilain Asnier* a valeur de symbole. Le personnage accoutumé à conduire deux ânes chargés de fumier tombe en syncope lorsqu'il s'aventure dans les étalages des marchands d'épices. Pour le ranimer, il suffit de lui mettre sous le nez une fourchée de fumier. Plus souvent évoquée que cette familiarité avec toute forme d'ordure est la négligence des soins corporels. Le paysan ne suit pas les modes masculines, qu'il soit sympathique ou non. Dans *Le Vilain au bufet*, les travers moraux du vilain classique sont attribués au sénéchal qui est avare, jaloux de toute faveur accordée à autrui, malpoli et, faute impardonnable évidemment :

> Les menestreus haoit a mort[32].

Le vilain Raoul, héros de l'histoire, est en revanche un brave homme tout heureux de profiter de la générosité du comte. Ce jour-là, en effet, qui veut entrer au château entre et peut manger et boire tant qu'il lui plaît. Raoul fait comme tout le monde. Mais le poète n'a pas flatté son aspect extérieur :

> Deslavés iert, s'ot chief locu
> Que bien ot quarante ans vescu
> Qu'il n'avoit eü coiffe en teste. (v. 97-99)

Il est fort mal reçu par le sénéchal qui le soufflette et lui dit, en jouant sur le mot « buffet » qui peut vouloir dire « dressoir » ou « gifle » :

> Or sié, fait il, seur ce bufet
> Que je te prest pour seoir sus ! (v. 132-133)

Raoul ne s'émeut pas, mais à la fin du repas, il vient rendre avec usure son « bufet » au sénéchal.

> Et li vilains la paume estant
> Qu'il ot dure et plaine de jales
> N'a si fort home jusque en Gales. (v. 172-174)

32. *N.R.C.F.*, V, 52, v. 57.

L'aspect peu soigné va de pair en effet avec une force redoutable. Constant du Hamel, dit le prévôt, est:

> Gros et malostruz
> Il n'est ne res ne tonduz
> Ainz est hideus et deslavez[33].

Mais guidé par son astucieuse épouse qui organise la vengeance, Constant se débarrasse seul de ses trois persécuteurs et leur fait crier grâce.

Le malin jongleur Boivin, lorsqu'il se déguise en paysan, revêt un costume de bureau gris et de gros souliers de cuir de vache. Mais cela ne saurait suffire puisque le vilain est hirsute:

> Un mois et plus estoit remese
> Sa barbe qu'ele ne fust rese[34].

Les conteurs cependant se dispensent dans la majorité des cas de décrire l'allure du paysan. L'action suffit, comme il se doit dans le récit bref.

Pauvre ou à son aise, le paysan des contes consomme des aliments simples, monotones et peu relevés par le mode de préparation. Choux, raves, céréales, tout cuit dans une marmite. Telle est la bouillie de lait caillé et d'œufs, «li matons», du *Vilain de Bailluel*, ou le «morteruel» du *Vilain de Farbu*. Le bacon est un régal convoité au centre de plusieurs contes où il passe de main en main comme dans *Le Sacristain*. Même au banquet de mariage dans *Jouglet*, le menu reste le même. Aussi celui qui, par une chance extraordinaire, trouve deux perdrix le long de la haie est-il tout excité à l'idée du festin qu'il va savourer avec sa femme:

> Or ça mon bon hanap de madre
> Et ma plus blanche nape!
> Si l'estenderai sus ma chape,
> Souz cele treille en cel prael[35].

La viande rôtie du chevalier et du bourgeois suscite l'envie chez le vilain: «Il dit, s'il voit venir I gentil home qui porte un esprivier sus son poig: Ha! fait il, cil huas mangera enquenuit une geline et mi enfant en fuissent tuit saoul!» Tel est le «vilains chenins»[36].

L'envie ne se borne pas à la nourriture. «Rabaisser gentillesse», comme dit le proverbe, est le sentiment attribué systématiquement aux vilains dans

33. *N.R.C.F.*, I, 2, v. 52-54.
34. *N.R.C.F.*, II, 7, v. 13-14.
35. *N.R.C.F.*, IV, 21, v. 68-71.
36. E. FARAL, «Des vilains...», p. 251.

les textes satiriques qui passent en revue les divers «*estats* du monde». Ainsi s'exprime la crainte qu'inspire l'« autre », perçu comme une menace. En revanche les fabliaux ne construisent pas de contes sur ce thème. Chevaliers et paysans figurent dans des récits différents, si bien que les paysans n'ont affaire qu'à des ministériaux comme dans *Constant du Hamel*.

Il en va tout autrement de l'animosité à l'égard du clergé. Entre celui-ci et la paysannerie, la haine est réciproque, affirme le texte *Des XXIII manières de vilains* cité précédemment:

Por ce que li cler me soutiennent
Et me revestent et retiennent
Por ce he je tous les vilains
Qui n'aiment clers ne chapelains[37].

On sait que le prêtre de village, qui courtise ses paroissiennes au grand dam de ses paroissiens, est le héros de nombreux contes. Héros parfois malheureux : le prêtre est accablé d'injures et de coups, émasculé, couvert de honte devant les villageois. Jamais aucun paysan n'est dans les contes maltraité aussi sauvagement. Certes il est parfois cocu, mais c'est un malheur qu'il a en commun avec les autres hommes, sans oublier les chevaliers. Le châtiment réservé au prêtre est en général public, ce qui en accroît la dureté.

Il n'y a donc pas de frontière étanche entre le vilain repoussoir et le paysan honorable, certains traits étant communs aux deux. Comme nous allons le voir, si l'image du paysan sort grandie du corpus des fabliaux et de textes divers qui leur sont contemporains, c'est avant tout parce que les auteurs lui attribuent une place définie dans la société, la place de chef de feu, comme le sont les artisans, les marchands et le seigneur lui-même.

Le chef de feu et la maîtresse de maison

Le chef de feu est seul pris en compte, sauf exception, dans les chartes de franchises, les accensements collectifs, les premiers recensements. C'est la situation de la plupart des paysans des fabliaux : un homme établi, « chasé », qui possède une demeure, des terres qu'il met en valeur comme il le juge bon, qui habite une maison avec femme et enfants, et souvent un ou plusieurs domestiques. Il fait partie d'une communauté paroissiale.

Grande ou petite, son exploitation correspond à ce que Beaumanoir appelle «tenure en vilenage: Nous apelons vilenage eritage qui est tenu de

37. *Ibid.*, v. 31-34.

seigneur a cens ou a rente ou a champart, car de celi qui est tenu en fief, l'en ne doit nule tel redevance[38] ».

On ne voit point le paysan des contes recevoir des directives de quiconque. La seule allusion faite au métayage se trouve dans la seconde version du *Sacristain*, composée dans le centre de la France: « Sire Tibout le moitoier » cultive les terres d'une abbaye[39].

Le travail principal est pour tous le labour. La charrue a dans les contes une valeur de symbole. Lorsque le *Vilain Mire* rentre chez lui comblé d'honneur et de richesses par le roi, il est dit de lui:

N'onques puis ne fu a charue[40].

Posséder une charrue et des bêtes de trait est essentiel et distingue le gagne-petit de l'homme à son aise. Le vilain Liétard du *Roman de Renart* tient quatre bœufs qui lui permettent de cultiver son bien, qu'il n'a cessé d'agrandir. L'un d'eux, doté de la parole comme Renart et Ysengrin, joue un rôle important dans l'histoire. Une dizaine de proverbes mentionnent le bœuf, l'animal le plus puissant, le plus coûteux et le plus long à dresser. En revanche, un seul, *Mettre la charrue avant les bœufs*, nomme l'instrument aratoire. Chaque genre littéraire a ses traditions et sa mythologie.

Un paysan riche comme l'est Aloul emploie à demeure plusieurs bouviers pour conduire son train d'attelage. Leur force, leur lenteur et leur formidable appétit compliquent les péripéties nocturnes du fabliau.

Le paysan des fabliaux a toujours des bêtes, ne serait-ce qu'une vache. Cultivateur et éleveur en même temps, unissant Caïn et Abel, ses tâches sont diverses. Étienne de Fougères (mort en 1178) le savait bien: sur trente strophes consacrées aux vilains, deux énumèrent leurs travaux[41]. Les contes montrent eux aussi le paysan toujours occupé. « Li prodom », dont la fille est si capricieuse qu'il ne peut garder aucun valet, se plaint de n'avoir personne pour l'aider.

S'an aüst il mout grant mestier
A ses blez batre et a vener
Et a sa charue mener
Et a faire s'autre besoigne[42].

Le jour où un valet plus futé que les autres se présente:

Li vilains estoit en la cort

38. PHILIPPE DE BEAUMANOIR, *Coutumes de Beauvaisis*, éd. A. SALMON, t. 1, Paris, 1970, n° 467.
39. *N.R.C.F.*, VII.
40. *N.R.C.F.*, II.
41. ÉTIENNE DE FOUGÈRES, *Le Livre des manières*, éd. R. A. LODGE, Genève, 1979.
42. *N.R.C.F.*, IV, 26, v. 26-29.

Ses bestes atire et atorne
Et sa buche au soleil retorne[43].

Le jeune homme explique qu'il connaît le métier :

Que bien sait arer er semer
Et bien batre et bien vaner
Et tout ce que vallez doit faire[44].

Cependant, nul conte n'est aussi bavard et détaillé sur les travaux à la ferme que les deux plus anciens poèmes sur les biens d'un ménage. *L'Oustillement au Vilain* fait la liste impressionnante de tout ce qu'il faudrait posséder pour que la ferme fonctionne au mieux : instruments agricoles, ustensiles de cuisine, meubles, etc. Il donne en même temps de sages principes d'économie domestique : pour chaque tâche les outils et l'équipement adéquats, chaque travail accompli au bon moment, un emplacement pour chaque objet, rien n'est oublié[45]. Il faut tirer parti de tout, ne rien gaspiller, boire plus d'eau que de vin. L'idéal n'est pas le luxe, mais une honnête aisance. Dans ce long poème du XIIIe siècle, les humbles réalités de la vie paysanne ne sont ni laides ni ridicules, le travail est utile et bienfaisant. De plus, il est guidé par une pensée rationnelle qui l'organise dans le temps et dans l'espace[46].

Ce texte et le *Dit de ménage,* de peu postérieur, ont un double intérêt. D'une part, ils montrent des clercs, des hommes instruits capables de versifier, qui connaissent la campagne. Dans le second texte, daté du tout début du XIVe siècle, un des interlocuteurs avoue sans embarras ses origines paysannes, ce qui est fort rare :

– Je sai bien qu'il leur faut, né fui en un hamel.
Il leur convient par force la fourche et le flael,
Une piaule et j pic, la houe et le hoel
Le rouable et la fauz, la queue et le martel. (v. 133-135)

D'autre part, ces poèmes, par le biais d'une liste d'objets, font l'apologie du mariage-établissement, considéré comme la norme. Seul un insensé se marie sans avoir de quoi entretenir une famille... La malheureuse histoire du *Vallet qui d'aise*

43. *Ibid.*, v. 50-51.
44. *Ibid.*, v. 65-67.
45. U. NYSTROM, *Poèmes français sur les biens d'un ménage depuis* L'Oustillement au Vilain *du XIIIe siècle jusqu'aux Controverses de Gratien du Pont*, Helsinki, 1940.
46. M.-T. LORCIN, « De l'*Oustillement au Vilain* ou l'inventaire sans raton laveur », *Revue historique*, 274 (1973), p. 321-339.

a malaise se met est l'illustration de ce principe[47]. Principe qui inspire également la déclaration que fait le jeune Gauthier dans *Le Jeu de Robin et Marion*:

> Mais j'ai au mains ronchi traiant
> Boin harnas et herche et carue,
> Et si sui sires de no rue.
> S'ai houche et sercot tout d'un drap;
> Et s'a me mere un boin hanap
> Qui m'eskerra s'ele mouroit,
> Et une rente c'on li doit
> De grain seur un molin a vent,
> Et une vake qui nous rent
> Le jour assés lait et froumage;
> N'a il en moi boin mariage,
> Ddites, Perrete ?[48]

J'ai montré ailleurs le rôle capital joué par la maîtresse de maison dans les fabliaux[49]. Bourgeoise ou paysanne, elle dirige les êtres et les choses qu'abrite la demeure. Elle tient les clés des locaux et des coffres, elle conserve les denrées et en règle l'usage, elle distribue la nourriture à toute la « mesnie ». Elle commande aux servantes qui, comme elle, restent à la maison.

Seules les femmes maîtrisent le feu domestique. Si l'homme, maître du feu de la forge, doit allumer celui de la maison, il s'époumone en vain et pleure à cause de la fumée[50].

Dame et servante ont en effet partie liée et cette coalition est presque imbattable. Dans *Aloul*, le riche paysan et ses bouviers pourchassent dans l'obscurité le prêtre amant de la dame qui s'est introduit dans la demeure. La vieille servante Hersent apostrophe les bouviers qu'elle traite de « vilains » et de « filz a putain » parce qu'ils veulent faire honte à leur dame, qui est « mout bone dame ».

> Bon renon a de preude fame
> Et vous li fetes tel anui[51] !

Sa furieuse tirade de vingt-cinq vers contient une menace à prendre au sérieux. Si vous fâchez ma dame, elle vous supprimera les œufs et le fromage.

47. *N.R.C.F.*, VIII, 100.

48. ADAM LE BOSSU, *Le Jeu de Robin et Marion*, éd. E. LANGLOIS, Paris, 1992, v. 639-650.

49. M.-T. LORCIN, « La femme est empereur en son hôtel, ou la maîtresse de maison dans les fabliaux », dans A. BLETON-RUGERT, M. PACAUT et M. RUBELLIN éd., *Georges Duby, regards croisés sur l'œuvre, femmes et féodalité*, 2000, p. 213-218.

50. M.-T. LORCIN, « Le feu apprivoisé : l'homme, la femme et le feu dans les fabliaux », *Revue historique*, 268 (1982), p. 3-15.

51. *N.R.C.F.*, III, 14, v. 397-399.

Des pois mengerez et du pain !

Les bouviers inquiets se dépêchent de s'excuser et, malgré la colère d'Aloul, ils abandonnent la poursuite et retournent se coucher.

Le couple de Constant du Hamel et sa femme est en revanche uni. Aussi résiste-t-il aux agressions extérieures. Ysabeau invente le moyen de riposter et le couple le met à exécution avec l'aide de la fidèle servante.

Dans des circonstances moins dramatiques, les contes montrent paysan et paysanne discutant des problèmes de la vie quotidienne. Vaut-il mieux faire battre l'avoine qui est sous l'auvent et la vendre pour pouvoir rembourser ce que nous devons au voisin ? Cela permettrait aussi de nourrir les bêtes. La cour est vide, il n'y a plus ni paille ni fanes de pois. Ou vaut-il mieux vendre celle qui est en grains dans le grenier[52] ? Les conversations entre époux sont riches de détails sur les travaux et les jours. Il est temps d'aller au moulin, nous n'avons plus que deux pains, dit une femme à son mari. Impossible, répond l'homme, je suis malade depuis deux jours. Réveillez plutôt Martin, ce colporteur qui couche chez nous comme il le fait souvent. Mais Martin regimbe. Quand vous avez tué le cochon, vous ne m'avez fait goûter ni boudin, ni os. Les autres du village me traitent mieux que vous ne le faites. Allons, dit la dame, ne nous chamaillons pas. Si je te fais griller au feu une belle tranche de bacon pour manger avec du pain, ne voudras-tu pas faire ce que je te demande ? Martin réjoui accepte et la dame presse de nouveau son mari de se lever pour qu'il aille couper une tranche de lard afin de faire à Martin une « carbonnée ». Le paysan grimpe à l'échelle et atteint le garde-manger. De quel côté veux-tu que je le taille ? Cela m'est égal, dit Martin, vous connaissez votre bacon mieux que moi. Tous ignorent encore que le bacon a été dérobé pendant la nuit[53]...

Le sens pratique et la dextérité du paysan qui sait tirer profit de tout deviennent un sujet bouffon dans un poème du XIIIe siècle intitulé *L'Eschacier*[54].

Le conteur rencontre en se promenant un vilain bien vêtu mais avec une jambe de bois, qui répond aimablement à son salut. Tous deux cheminent côte à côte plus d'une lieue en bavardant. Interrogé sur son malheureux accident, l'« eschacier » explique que cela lui est arrivé deux ans et demi auparavant, mais qu'il a su s'en accommoder au mieux. Avoir un seul pied à chausser est économique : les souliers coûtent cher et durent moins longtemps qu'un pilon. De plus il ne craint plus de ce côté ni de se cogner, ni de marcher sur des épines.,

52. « Le prestre comporté », *N.R.C.F.*, IX, 102.

53. « Le Sacristain », seconde version, *N.R.C.F.*, VII, 74.

54. A. JUBINAL, *Jongleurs et trouvères... des XIIIe et XIVe siècles*, Paris, 1835, rééd. Genève, 1977, p. 158-163.

S'il marche sur serpent
De l'envenimement
Ne li estiet douter,
Que il ne puet grever.
S'il marche sur chardon
N'en donroit un bouton. (v. 95-100)

En outre, cette jambe de bois, s'il la délace, se révèle utile:

Si puet-il de l'eschace
S'aillie pesteler
Et son poivre souder
Et son commin broier,
Et son feu atisier;
Et puet ses nois brisier,
Et son huis chevillier. (v. 97-103)

Il peut aussi s'en servir pour tuer le porc ou le chien et battre sa femme. C'est l'outil à tout faire. Au reste, on trouve sur les tas d'ordures maint vieux soulier, mais on ne trouve jamais une «eschace» qui, si elle est bien ferrée, dure très longtemps. Le jongleur, comme il se doit, tire la leçon de l'histoire:

Por ce di que fols est
Vilains qui a ii piez
Que l'un ne soit trenchiez. (v. 144-146)

Le paysan chef de feu et son épouse se distinguent nettement de la troupe anonyme des valets et «baiasses», des bouviers et pasteurs qui n'ont ni tenure ni famille, encore plus des ribauds que l'on embauche à l'occasion pour transporter quelque fardeau. Les jeunes valets à la recherche d'un travail ont dans les contes le même statut que les clercs désargentés qui demandent l'hospitalité, ou que le jeune chevalier qui fait de même après avoir perdu son équipement dans les tournois. Si le clerc ou le valet couche avec la fille ou l'épouse de son hôte, l'un et l'autre se tirent indemnes de l'aventure[55]. Il en est de même s'ils volent un mouton[56]. Les jeunes hommes sont sans attache, sans responsabilité et sans scrupule.

La jeune paysanne non mariée n'a pas de rôle caractérisé dans les contes, contrairement à la maîtresse de maison. Elle est, comme toutes les jeunes filles des fabliaux, trop naïve ou trop perverse. En revanche, dans *Le Jeu de Robin et Marion*, son rôle est de civiliser l'homme. Marion reproche aux jeunes paysans mal dégrossis leur goût pour les jeux grossiers et leur manque d'égard envers

55. «Gombert et les deus clers», *N.R.C.F.*, IV, 35.
56. «Estula», *N.R.C.F.*, IV, 38.

elle et envers ses compagnes. D'un genre littéraire à l'autre, les préférences et les tabous changent.

Tous les genres en revanche sont d'accord sur un point : le métier de paysan n'est pas le plus décrié. Il suffit pour s'en convaincre de lire les moqueries lancées dans *Les Deus Bourdeurs ribauds* et autres pièces similaires : bouvier, meneur d'aveugle, charretier, larron promis au pilori, et enfin cureur de fosses[57]... Une parodie des chartes de franchises, *Le Privilege aus Bretons*, brode longuement sur ce que revendiquent les Bretons de Paris devant le roi Philippe. Le roi consent volontiers à confirmer cette « franchis » qui ne lui coûte rien au profit d'immigrés récents pleins de bonne volonté :

> De balais fer, de curer fos ;
> Bien fu en parchemin enclos
> Et coper au bois la genes,
> Et porter a la vil grant fés,
> Et fiens porter en la chiviere,
> Breton devant, Breton derriere ;
> Et eus et toute la compagne,
> Doivent reperier en longaigne :
> Tout ce fist il confermer[58].

Les éléments positifs accolés au classique stéréotype sont, comme on le voit, de nature morale et sociale. Que le paysan reste hirsute n'a pas d'importance : le conteur ne se croit pas obligé de le décrire. Ce qui compte, ce sont le statut social et les qualités morales qui peuvent le faire estimer par ses contemporains.

L'historien est connu pour chercher à mettre au jour une chronologie, ou tout au moins une évolution. De chronologie, il ne saurait être question ici car les sources s'y prêtent mal. On est trop heureux si tel conte peut être daté de la première ou de la seconde moitié du XIIIe siècle... Une évolution, en revanche, paraît sûre.

À l'orée du XIVe siècle existe dans les textes en langue d'oïl un personnage que l'on connaissait peu un siècle auparavant. Il s'agit du paysan chef de feu, qui exploite ses terres avec compétence, qui a des aventures et mésaventures proches de celles que connaissent les artisans, bourgeois et même chevaliers dans leurs propres cadres de vie. Les écrivains le désignent de diverses manières : vilain, païsant, preudon...

57. E. FARAL, *Mimes français*, p. 83-11.
58. *Ibid.*, p. 28.

On pourrait craindre que l'image du paysan ne change pas puisque certains auteurs du XIIIe siècle continuent de l'appeler « vilain », un terme qui sert aussi d'apostrophe injurieuse. Mais l'analogie « vilain » = paysan, qui allait de soi au temps où écrivait Jean Bodel (1190-1200 environ), ne l'est plus au temps de Rutebeuf. Cet artiste du mot n'emploie pas au hasard les différents termes existants pour désigner un paysan.

Rutebeuf se vante de n'être pas « ovriers de mains » et l'on ignore tout de ses origines. C'est en son temps le plus parisien des poètes. Amateur de potins sur la cour royale et sur la tenue des couvents, il prend parti avec fougue dans les querelles qui secouent le milieu intellectuel de la Chrétienté, il compose sur commande des poèmes de propagande sur la politique extérieure de la France en Italie et en Orient. Il connaît la capitale des rois capétiens à fond et ne la quitte jamais, semble-t-il. Il pourrait écrire un guide sur les églises et autres établissements religieux à l'usage des visiteurs... Pourtant il montre à diverses reprises qu'il s'intéresse aussi à la vie rurale. Il célèbre l'arrivée du printemps ainsi : après être restée cachée tout l'hiver...

> ... de souz terre ist la vermine[59].

Les arbres se couvrent de feuilles, la terre se pare de fleurs multicolores. L'homme sort enfin de chez lui, et pour travailler :

> Li preudons, quant voit le jor nei,
> Reva areir en son jornei.
> Apres areir, son jornei samme[60].

Le poète aurait pu choisir d'autres *topoi* montrant les riches oisifs partir à la chasse ou se promener avec des dames.

Rutebeuf emploie deux fois le mot « paїsant ». Le premier passage, déjà cité, concerne le paysan pauvre qui se prive pour envoyer son fils étudier. La seconde occurrence se trouve dans l'*Estat du monde* : « ces païsanz des vignes » qui demandent salaire[61]. Il fait allusion aussi à la foule des petites gens, composée d'illettrés à qui les prédicateurs font croire ce qu'ils veulent :

> Je ne blame pas gent menue :
> Il sont aussi com beste mue.
> L'en lor fet can'on veut acroire[62].

59. « La voie d'humilité » : RUTEBEUF, t. 1, v. 2.
60. *Ibid.*, 9-11.
61. *Ibid.*, t. 1, v. 144-146.
62. « De sainte Église », *ibid.*, t. 1, 97-100.

Dans ces passages traitant du monde réel qui l'entoure, Rutebeuf n'utilise jamais le mot « vilain ». Il le réserve pour un contexte très différent. Par exemple il glisse une allusion aux proverbes :

Li vilains dist : tost vont noveles[63].

Il s'étend davantage dans *Le Miracle de Théophile*. Le héros, devenu serviteur de Satan auquel il a vendu son âme d'intellectuel déçu, se promet de traiter sans pitié ceux qui sont devenus ses corvéables. Rutebeuf met dans sa bouche le parler méprisant du mauvais seigneur :

Li vilain por moi aorer
Et je les ferai laborer.
... je lor serai fel et irous[64].

La pièce de théâtre plonge le lecteur-auditeur dans la fiction de l'au-delà. Le fabliau *Le Pet au Vilain* y baigne encore plus résolument puisque l'histoire se déroule pour l'essentiel en enfer au milieu des conversations des diables. Les poncifs traditionnels à l'égard du vilain servent tous d'arguments ici : ordure, mauvaise odeur, ni foi ni loyauté, haine envers prêtres et clercs. Le vilain ne peut trouver place ni en paradis ni en enfer. La conclusion absurde du débat place le récit dans l'irréel et dans l'énorme bouffonnerie que nul n'est invité à prendre au sérieux.

Artiste du vocabulaire, Rutebeuf réserve le mot « vilain » au folklore et au monde des extraterrestres. Les paysans ses contemporains sont des « païsants » ou des « preudons ».

Au-delà des mots, l'idée semble généralement admise dans le courant du XIIIe siècle d'un dédoublement d'image. Le vilain repoussoir et ridicule ne disparaît pas : toute société cultive ses boucs émissaires, ses têtes de Turc, ses clowns. Mais la littérature de divertissement offre aussi le portrait d'un paysan plus digne. Pendant que ses pareils obtiennent d'introduire des mots de leur parler dans les chartes de franchises et autres documents de la pratique, les poètes lui font une place à côté de l'artisan et du curé, du marchand et du chevalier, qui tous sont également des chefs de feu.

Marie-Thérèse Lorcin – Université Lumière Lyon 2-UMR 5648 (CIHAM), 18, quai Claude Bernard, 69365 Lyon CEDEX 07

63. « Complainte du comte de Poitiers », *ibid.*, t. 2, v. 123.
64. « Le miracle de Théophile », *ibid.*, t. 2, v. 332-336.

Du vilain au paysan sur la scène littéraire du XIIIe siècle

Le stéréotype du vilain, incarnation de la bassesse, ne disparaît pas, perpétué par les proverbes et les textes comiques qui illustrent aussi les stéréotypes de la femme et du prêtre. Mais apparaît un autre personnage, un paysan réhabilité, humanisé, même s'il est encore parfois appelé « vilain », le mot « païsant » étant encore très rare. Les poètes, dont beaucoup sont sans doute d'origine rurale, le montrent hospitalier, patient, voire instruit. Il n'est pas l'objet comme l'est le prêtre de la vindicte publique, ni ne subit de châtiment dégradant. Il exploite ses terres et gère son domaine normalement. En tant que chef de feu ayant ses responsabilités et son autonomie, il occupe une place déterminée dans la société, tout comme l'artisan, le commerçant et le seigneur. À côté du Caliban médiéval existe le paysan, celui dont le poids et parfois le vocabulaire apparaissent à la même époque dans les chartes de franchises.

France – paysan – littérature – vocabulaire – Rutebeuf – fabliaux – chef de feu.

From Villein to Peasant in the Literature of the 13th Century

The stereotype of the churl (« vilain » or « *villanus* »), embodiment of baseness, does not disappear in the thirteenth century: on the contrary, it is immortalized by the proverbs and the comic literature which also illustrate the stereotypes of the woman and the priest. But another character appears, a rehabilitated and humanized farmer, even if he is still called sometimes *villanus*, the word « païsant » (peasant) being yet very rare. The poets, among whom many were doubtless of rural origin, picture him as hospitable, patient, even educated. Unlike the priest, he his not the object of public condemnation and undergoes no degrading punishment. He runs his lands and manages his farm normally. As head of the household (« chef de feu »), with his responsibilities and his autonomy, he occupies a specific position in the society, much as the craftsman, the merchant and the lord. Besides the medieval Caliban, the farmer does have a real existence, and contemporary charters of emancipation are the witnesses of his strength and sometimes of his own language.

France – peasant – literature – vocabulary – Rutebeuf – fabliaux – household.

Médiévales 61, automne 2011, p. 187-204

Laurence SILVESTRE

LES AVATARS DE L'INQUISITEUR OU LA FONCTION DE JUGE ECCLÉSIASTIQUE À LA FIN DU MOYEN ÂGE

En matière de foi, les juges ne sont pas toujours ce que l'on croit et l'habit ne fait pas forcément l'inquisiteur. Un juge peut même en cacher un autre. Quand on parle d'*inquisitio*, ou inquisition, c'est d'abord pour évoquer une procédure d'enquête et d'enregistrement de témoignages [1]. Dès la fin du XIIe siècle, elle s'est imposée dans la justice ecclésiastique; elle fut en premier lieu le fait des évêques, juges ordinaires, puis, à partir de 1231, de délégués extraordinaires de la papauté qui prirent alors le titre de *pravitatis hereticae inquisitores*. Les inquisiteurs étaient nés, et avec eux l'inquisition dite pontificale. C'est cette inquisition qui a alimenté tant de fantasmes et dont certains ont tiré une légende noire. Cependant de nombreux travaux concernant les XIVe et XVe siècles ont montré que l'inquisition médiévale est plus complexe que les stéréotypes habituels de moines fanatiques et d'implacable machine bureaucratique. Le médiéviste doit se garder de tels préjugés, et l'historiographie de ces dernières années est riche de recherches qui vont à rebours des clichés sur l'Inquisition, en soulignant notamment les liens avec le pouvoir ou le caractère pénitentiel des condamnations [2]. Dans les sources médiévales, le terme d'« inquisiteur » n'indique

1. Voir C. GAUVARD éd., *L'Enquête au Moyen Âge*, Rome, 2008.

2. Sur les publications récentes, voir les collectifs: G. AUDISIO (éd.), *Inquisition et pouvoir*, Aix-en-Provence, 2004; J. CHIFFOLEAU et J. THÉRY éd., *Les Justices d'Église dans le Midi (XIe-XVe siècle)*, Toulouse, 2007 (Cahiers de Fanjeaux, 42); *Praedicatores, Inquisitores, t. 1, The Dominicans and the Medieval Inquisition*, Acts of the 1st International Seminar on the Dominicans and the Inquisition, 23-25 February 2002, Rome, 2004; B. LEMESLE éd., *La Preuve en justice de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, 2003, en particulier A. PROVOST, « Déposer, c'est faire croire ? À propos du discours des témoins dans le procès de Guichard, évêque de Troyes (1308-1314) », p. 95-118 et J. THÉRY, « *Fama* : l'opinion publique comme preuve judiciaire. Aperçu sur la révolution médiévale

d'ailleurs pas systématiquement le représentant appointé du pouvoir pontifical ; il peut s'agir simplement de celui qui enquête. Et c'est toute la gageure du travail de l'historien de faire que soudain les individus incarnant l'*officium inquisitionis* sortent de l'obscurité, pour aider peut-être à redéfinir la charge qu'ils remplissent et saisir enfin la réalité de l'*inquisitio*. Peut-on parler de métier ou même de poste de juge ecclésiastique ? Qui sont ces juges ? Hommes de pouvoir ? Hommes d'appareil ? Hommes de main, voire hommes de paille ?

Deux ouvrages récents présentent la figure du juge ecclésiastique et la répression de l'hérésie médiévale sous deux angles fort différents. Dans un cas, avec *Le Prédicateur et l'Inquisiteur. Les tribulations de Baptiste de Mantoue à Genève en 1430*[3] de Franco Morenzoni, il s'agit de publier le dossier d'une procédure assez peu connue qui concerne la Suisse romande ; dans l'autre, avec *Pierre Cauchon. Comment on devient le juge de Jeanne d'Arc*[4] de Jean Favier, c'est une retentissante affaire nationale, maintes fois traitée, qui est envisagée comme point d'orgue du parcours d'un évêque passé à la postérité pour avoir condamné Jeanne d'Arc[5]. Ils ne sont l'un et l'autre, à première vue, pas fondamentaux pour l'histoire de « l'Inquisition », telle qu'on a tendance à se la représenter. Ils peuvent, néanmoins, stimuler la réflexion des historiens et nourrir une recherche sur l'*inquisitio* médiévale, qui est toujours d'actualité.

Depuis quelques décennies, en effet, les publications des historiens de la répression, des déviances et de la sorcellerie, témoignent des nombreuses

de l'inquisitoire (XIIe-XIVe siècle) », p. 119-147. Voir également J. Théry, « "*Inquisitio* contre Rixende, fanatique du XIIIe siècle" : la copie d'un document perdu des archives de l'archevêché de Narbonne par le Minime François Laporte (BM Toulouse, ms 625, f. 73-83, vers 1710) », M. Fournié et D. Le Blévec éd., *L'Archevêché de Narbonne au Moyen Âge*, Toulouse, 2008, p. 63-90 ; Id., « Philippe le Bel, la persécution des "perfides Templiers" et la pontificalisation de la royauté capétienne », dans *L'età dei processi. Inchieste e condanne trà politica e ideologia nel '300*, Rome, 2009, p. 63-80 ; Id., « *Atrocitas/enormitas*. Per una storia della categoria di "crimine enorme" nel Basso medioevo (sec. XII-XV) », *Quaderni storici*, 131 (2009), p. 329-375 (texte remanié et augmenté dans l'article en ligne : « *Atrocitas/enormitas*. Pour une histoire de la catégorie d'"énormité" ou "crime énorme" du Moyen Âge à l'époque moderne », *Clio@Themis, Revue électronique d'histoire du droit*, 4 (2011), en particulier les pages consacrées à « l'arbitraire du juge », p. 25-34) ; Id., « Procès des Templiers », dans N. Bériou, P. Josserand éd., *Prier et combattre. Dictionnaire européen des ordres militaires*, Paris, 2009, p. 743-750 ; Id. éd., *Le Livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui (1308-1323)*, Paris, 2010.

3. F. Morenzoni (avec la collaboration d'I. Jeger), *Le Prédicateur et l'Inquisiteur. Les tribulations de Baptiste de Mantoue à Genève en 1430*, Lyon, 2006.

4. J. Favier, *Pierre Cauchon. Comment on devient le juge de Jeanne d'Arc*, Paris, 2010.

5. Pour les pièces du procès de 1431, voir J. Quicherat, *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc*, 5 vol., Paris, 1841-1848 ; pour celles du procès de 1455-1456, voir P. Duparc, *Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d'Arc*, 5 vol., Paris, 1977-1988. La liste des publications concernant Jeanne et ses procès est longue, mais on pourra toujours se référer à A. et G. Duby, *Les Procès de Jeanne d'Arc*, Paris, 1973 ; C. Beaune, *Jeanne d'Arc*, Paris, 2004.

variantes de la justice ecclésiastique au Moyen Âge. Toute une génération de chercheurs a adopté, en outre, une approche résolument micro-historique de la question, qu'on retrouve chez F. Morenzoni. Il s'agit dès lors d'étudier en détail des affaires précises, à la faveur de procès-verbaux ou de chroniques bien renseignées, permettant de saisir des pratiques locales et des hommes, ainsi que des normes et tout un imaginaire relatif aux crimes relevant de l'inquisition. Il en résulte des analyses minutieuses des documents en tant que sources d'informations mais aussi, et surtout, en tant qu'objets d'histoire et, dans de nombreux ouvrages, c'est une véritable déconstruction des procès qui est alors mise en œuvre[6]. L'époque des grandes synthèses n'est cependant pas révolue.

Dans le sillage des travaux de l'école de Lausanne[7], le livre de F. Morenzoni se propose en effet d'étudier un épisode de l'histoire de l'inquisition suisse, en éditant et commentant un registre conservé à l'Archivio di Stato de Turin[8]. J. Favier opte, en revanche, pour une approche macro-historique en publiant une vaste fresque sous un titre apparemment monographique. Mais ce que ces deux ouvrages ont en commun n'est pas négligeable : les procédures d'inquisition qui constituent le point de mire de l'analyse minutieuse de F. Morenzoni d'une part, et le point de fuite du tableau de J. Favier d'autre part, sont contemporains, presque concomitants, puisque l'affaire Baptiste de Mantoue éclate en 1430 et que le procès de Jeanne d'Arc se déroule en 1431. À défaut de partager un contexte géographique, les deux affaires ont lieu à un moment critique de l'histoire de l'Occident médiéval, véritable tournant de l'histoire de l'Église ; elles en portent l'empreinte. Dans les deux livres par ailleurs, on peut aussi voir une entreprise de condamnation du juge sur laquelle il faudra revenir. Ces publications diffèrent néanmoins dans leur méthode, leur style et leur sujet, et ne s'adressent pas aux mêmes lecteurs.

6. Voir F. Mercier, *La Vauderie d'Arras. Une chasse aux sorcières à l'automne du Moyen Âge*, Rennes, 2006 (tiré de sa thèse soutenue à l'Université Lumière Lyon 2 : *L'Enfer du décor. La Vauderie d'Arras (1459-1491) ou l'émergence contrariée d'une nouvelle souveraineté autour des ducs Valois de Bourgogne*) ; F. Provost, *Domus Diaboli. Un évêque en procès au temps de Philippe le Bel*, Paris, 2010.

7. Voir notamment *Médiévales*, 44 (2003) ; M. Ostorero, K. Utz Tremp éd., G. Modestin collab., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande. Le registre Ac 29 des Archives cantonales vaudoises (1438-1528)*, Lausanne, Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale, 41, 2007.

8. Torino, Archivio di Stato, corte, Ginevra, Categoria 1, paquet 7, n. 23 (46 feuillets). Le registre avait déjà été présenté et exploré dans L. Binz, « Les prédications "hérétiques" de Baptiste de Mantoue à Genève en 1430 », dans *Pour une histoire qualitative. Études offertes à Sven Stelling-Michaud*, Genève, 1975, p. 15-34.

La fresque contre le registre

F. Morenzoni présente un document assez rare puisqu'il s'agit d'un dossier essentiellement constitué des interrogatoires menés en août 1430 par les notaires de Genève chargés par l'évêque – à la demande du procureur de l'accusé, Baptiste de Mantoue – de recueillir les témoignages des auditeurs du prédicateur afin d'invalider les vingt et un articles d'accusation formulés à son encontre par l'inquisiteur Ulric de Torrenté. Le livre comporte ainsi trois parties très inégales : la troisième et dernière partie – près des deux tiers de l'ouvrage – est consacrée à l'édition de l'ensemble des pièces du registre, telles la requête du procureur ou les auditions des témoins, en version latine ainsi que dans une traduction en français (réalisée par Isabelle Jeger) voulue accessible au lecteur. La deuxième partie, très brève, présente le registre proprement dit et donne une reconstitution du calendrier de l'enquête.

C'est dans la première partie, qui sert d'introduction au dossier, que F. Morenzoni livre un commentaire sur l'affaire en la replaçant dans son contexte ; il en présente les principaux protagonistes (le prédicateur, ses accusateurs, ses soutiens, les autorités concernées) et la chronologie, mettant en évidence les enjeux du procès ; l'auteur en vient enfin à la défense de Baptiste de Mantoue en analysant les arguments avancés par le procureur dans la requête adressée à l'évêque, pièce maîtresse du registre. Dans ce commentaire introductif, en écho aux dépositions du dossier, on voit les prédications de Baptiste de Mantoue remporter un grand succès jusqu'à ce que le scandale éclate, du fait d'un autre prédicateur, le dominicain catalan Raphaël de Cardona, neveu supposé et disciple avéré de Vincent Ferrier. L'auteur tente de reconstituer les thèmes des sermons prononcés par Baptiste pendant son séjour, même si les témoignages des personnes auditionnées sont flous et lacunaires, et forcément orientés par le questionnaire.

F. Morenzoni s'attache à souligner le rôle pacificateur de l'évêque François de Metz qui cherche à mettre fin au conflit entre les deux prédicateurs et à ramener la paix dans sa cité, en évitant un procès, alors que la majorité des habitants, dont les franciscains, prend fait et cause pour Baptiste et que les dominicains genevois soutiennent Cardona. Le duc de Savoie intervient également dans le sens d'une conciliation, mais l'arrivée de l'inquisiteur Ulric de Torrenté, sans doute appelé en renfort par Raphaël de Cardona, va envenimer le conflit. Ce dernier entame alors une procédure judiciaire contre Baptiste de Mantoue. Malgré une seconde intervention du duc de Savoie en faveur d'une conciliation, l'inquisiteur s'entête ; d'où l'ouverture de l'enquête, diligentée par l'évêque, sorte de contre-feu face à la procédure lancée par Ulric de Torrenté contre Baptiste de Mantoue. Ces « tribulations » permettent de faire la lumière sur les mécanismes spécifiques d'une affaire, mais c'est aussi l'occasion d'en

savoir plus sur les hommes impliqués, à commencer par celui dont le nom figure dans le sous-titre du livre : Baptiste de Mantoue.

C'est un autre nom que J. Favier met en avant dans son ouvrage, mais, contrairement aux apparences, son livre n'est pas une biographie de Pierre Cauchon : celle-ci a déjà été proposée par François Neveux, l'historien spécialiste de la Normandie, qui suit l'évêque pas à pas, et développe la thèse selon laquelle Pierre Cauchon s'était efforcé de conduire avec une grande rigueur les interrogatoires de Jeanne d'Arc, en 1431, et d'appliquer les règles de procédure habituelles[9]. La vie de Cauchon n'en demeure pas moins le fil rouge de l'ouvrage de Favier. Et si le nom de Jeanne d'Arc figure aussi dans le titre, la procédure inquisitoriale menée contre la Pucelle n'occupe en fait qu'une petite partie du livre. En effet, l'objectif de l'auteur est de montrer comment la vie et les choix de celui qui fut le premier juge de Jeanne s'inscrivent dans un contexte complexe qu'il s'agit de reconstituer en une vaste fresque courant de la fin du XIVᵉ siècle à la fin du XVᵉ siècle.

La clé du livre est à chercher dans l'épilogue où l'auteur insiste sur le fait que la postérité et l'historiographie ont gardé l'image du « traître Cauchon », d'un évêque français à la solde des Anglais – comme s'il avait brusquement émergé du néant en tant qu'homme de paille n'attendant que le procès de Jeanne pour exister –, oubliant qu'il était universitaire. Or Cauchon et les autres membres du tribunal qui condamna la Pucelle avaient un passé. Tous sont porteurs d'une histoire que J. Favier se propose ici de raconter et d'éclairer, car elle a fabriqué ces juges. Ainsi, la première moitié du livre sert de long prélude au procès qui n'occupe en fait que la troisième partie – soit 116 pages sur un ouvrage qui en compte 725 ! – tandis que le second procès, en nullité, est envisagé au terme de ce long parcours dans le chapitre XV, dernier acte de la cinquième partie intitulée « Des juges désavoués ». J. Favier ne cherche pas tant à juger Cauchon ou à réparer une injustice (contrairement à F. Neveux, qui a souvent cédé à cette tentation dans sa biographie de l'évêque de Beauvais) qu'à trouver un autre point de vue. Le sous-titre du livre suggère une démarche démonstrative censée résoudre le problème posé : comment Pierre Cauchon a-t-il pu devenir le juge de Jeanne d'Arc et, au-delà, comment les maîtres parisiens se sont-ils retrouvés impliqués dans ce célèbre procès ? J. Favier choisit de faire de ce procès *in materia fidei*, non pas la source d'une histoire, mais l'aboutissement d'un long processus ; il adopte le grand-angle, au risque d'écraser son sujet supposé et de le perdre de vue. L'entreprise est si ambitieuse qu'à vouloir embrasser tant de matière factuelle, l'auteur n'évite pas certains écueils et survole des points qu'il juge peut-être secondaires mais qui auraient mérité une réflexion plus approfondie

9. Voir F. NEVEUX, *L'Évêque Pierre Cauchon*, Paris, 1987. Cet ouvrage qui cherche à réhabiliter Pierre Cauchon fut couronné par l'attribution du prix Broquette-Gonin de l'Académie française.

– telles des dispositions du droit canonique – alors qu'il s'attarde longuement sur certains épisodes, selon une logique événementielle.

En prenant de la hauteur, J. Favier a confondu une histoire personnelle avec l'histoire d'une Église en crise et d'un royaume déchiré par la guerre civile, une individualité avec une communauté, dans un style souvent dramatique qui soigne le décor, le prologue, les personnages de second plan et les multiples péripéties qui émaillent l'intrigue. D'ailleurs, s'il consacre plusieurs pages au début du livre à décrire la vie du Paris universitaire et à expliquer les rouages de l'enseignement scolastique, c'est pour mieux anticiper dans la procédure inquisitoire la fameuse réduction en *articles*, tant décriée pour son rôle joué au procès de Jeanne et mise en cause par l'avocat Maugier en 1455, suivant ainsi le fameux principe du « pistolet de Tchékhov »[10]. Par ces procédés, J. Favier restitue cette fin du Moyen Âge qu'il connaît bien, en un livre foisonnant, où des idées souvent séduisantes permettent de tisser un canevas solide.

Beaucoup plus court, *Le Prédicateur et l'Inquisiteur* peut néanmoins refroidir les non-spécialistes. Même si la traduction en français facilite le maniement du registre en faisant d'ailleurs le choix d'alléger le style des notaires, le livre de F. Morenzoni est un travail d'universitaire qui s'adresse à d'autres historiens, tandis que J. Favier écrit à l'évidence pour un public, certes averti mais beaucoup plus large, de lecteurs férus d'histoire, d'amateurs de biographies et de passionnés de Jeanne d'Arc. En témoigne d'ailleurs l'absence de notes, jugées souvent rebutantes par les béotiens et donc superflues par les éditeurs, ce qui pose ici à l'historien le problème de nombreuses citations ou allusions non référencées tout au long de cette magistrale épopée. Sans être tout à fait un ouvrage de vulgarisation, ce *Pierre Cauchon* relève d'une école historique qui sort des normes académiques, et où l'imagination a sa part.

Une justice de temps de crise

En dépit de leurs différences, les deux livres s'articulent autour d'une *inquisitio* menée dans les années 1430. Dans les deux cas, il s'agit d'une justice extraordinaire impliquant des inquisiteurs, et dans les deux dossiers l'hérésie est invoquée. Par définition, l'inquisition relève de l'exception et traduit donc un bouleversement de l'ordre établi puisqu'il s'agit, par l'enquête et l'acte judiciaire (dont la production de registre écrit est une part intégrante et essentielle), de remettre les choses en ordre et de dire la norme ; elle intervient dans ce qu'on pourrait appeler un « temps anormal » et révèle souvent les dérèglements, les fractures et les tensions d'une société à un moment donné. Par certains aspects, les

10. J. Favier, *Pierre Cauchon*..., p. 609-10.

deux affaires évoquées ici sont bien éloignées des dossiers instruits au XIIIe siècle. Elles sont le reflet d'une autre époque. Il faut d'abord rappeler qu'au cours des XIVe et XVe siècles la procédure et la nature des tribunaux se sont compliquées puisqu'il est souvent arrivé aux papes d'instituer des commissions épiscopales pour mener des enquêtes *in materia fidei*, tandis que les officialités poursuivaient leur travail «ordinaire», y compris en cas d'hérésie quand l'inquisiteur faisait défaut. Ces commissions épiscopales investies du pouvoir délégué par le Saint-Siège – souvent mises à contribution dans les procès d'évêques qui se sont multipliés au début du XIVe siècle et que la monarchie pontificale a utilisés comme mode de gouvernement de l'Église – représentent une autre facette de la justice extraordinaire, siégeant dans des tribunaux *ad hoc*, où les inquisiteurs sont en général absents [11]. Des inquisiteurs et des vice-inquisiteurs n'en sont pas moins nommés pendant toute la période, mais le concile de Vienne a imposé une cogestion des procès qui redonne à l'évêque un rôle de premier plan. L'Université de Paris se mêle également de la justice concernant hérésie et sorciers à partir de 1398, ce qui ouvre la voie à ses interventions inquisitoriales du XVe siècle [12]. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre les deux affaires qui nous occupent, et les juges que mettent en scène les livres de F. Morenzoni et J. Favier.

11. C'est le cas de l'affaire Guichard de Troyes étudiée par F. PROVOST, *Domus Diaboli*... Voir aussi J. THÉRY : «Faide nobiliaire et justice inquisitoire de la papauté à Sienne au temps des Neuf: les *recollectiones* d'une enquête de Benoît XII contre l'évêque Donosdeo de'Malavolti (ASV, Collectoriae 61A et 404A)», dans S. LEPSIUS, T. WETZSTEIN éd., *Als die Welt in die Akten kam. Prozeßschriftgut im europäischen Mittelalter*, Francfort, 2008, p. 275-345 ; ID., Inquisitionis negocia. *Les procédures criminelles de la papauté contre les prélats, d'Innocent III à Benoît XII (1198-1342). Première approche : aperçu sur les sources de la pratique*, mémoire de fin de séjour à l'École française de Rome remis à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2004 [résumé du rapport fait sur ce travail par le Professeur André Gouron dans *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 2004*, fasc. 4, Paris, 2006, p. 1617]; ID., Fama, enormia. *L'Enquête sur les crimes de l'évêque d'Albi Bernard de Castanet (1307-1308). Gouvernement et contestation au temps de la théocratie pontificale et de l'hérésie des bons hommes*, thèse de doctorat, Université Lumière-Lyon 2, 2003.

12. Le 19 septembre 1398, la Faculté de théologie de l'Université de Paris prononce une *determinatio* solennelle, dans laquelle sont condamnés vingt-huit articles relatifs à la magie et à la divination, puis, en 1413, sur ordre du roi, la Faculté de théologie doit se joindre à l'inquisition diocésaine pour une information concernant Jean Petit, de nombreux maîtres participant ainsi, aux côtés de l'évêque, de l'inquisiteur Jean Polet et du provincial des dominicains, à un «Concile de la Foi» chez l'official; en 1426, le pape encourage l'Université à conduire en matière de foi un procès engagé depuis deux ans par l'inquisition diocésaine contre Guillaume Vignier, puis, en 1428, Martin V reconnaît la compétence des maîtres dans les affaires d'hérésie qui surgiraient à Paris. Voir J.-P. BOUDET, «Les condamnations de la magie à Paris en 1398», *Revue Mabillon*, 12 (2001), p. 121-157 ; ID., *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XIIe-XVe siècle)*, Paris, 2006.

Ainsi, dans *Pierre Cauchon*, l'auteur s'efforce moins de faire le portrait de l'évêque de Beauvais que de décrire un certain milieu concerné par le désordre des temps et par l'*inquisitio*, celui de l'Université au tournant des XIVe et XVe siècles. L'originalité de l'entreprise tient au fait d'envisager « le cas Cauchon » sous l'angle du monde des maîtres, et de la façon dont ils ont traversé les épreuves et les crises – ce que J. Favier appelle « la tourmente », qui va du déclenchement du Grand Schisme en 1378 à l'occupation anglaise et à la crise conciliaire. Il reconstitue alors, en une véritable geste des maîtres, une histoire chaotique qui a fait sortir les universitaires de leur rôle, en a fait des intellectuels engagés dans les affaires du temps, voire des juges. J. Favier rappelle que comme une grande majorité de ses pairs, maître Pierre a choisi le parti bourguignon, souvent mû par des aspirations réformatrices, et que ses choix l'ont mené au service des Anglais, jusqu'au conseil du roi Henri VI, et, de là, face à la Pucelle.

Il nous montre ainsi que le procès de Jeanne en 1431, véritable paroxysme de cette histoire tumultueuse, arrive précisément au moment où les maîtres sont en train de perdre le rôle de premier plan qu'ils avaient obtenu grâce au Grand Schisme, mais où ils conservent une place hors du commun et sont soucieux de défendre leurs prérogatives ; un moment où Pierre Cauchon, qui fut naguère homme de confiance de l'Université et conseiller de Philippe le Bon, n'est plus que l'homme de Bedford, ce régent qui a fait sa fortune et pourrait tout aussi bien faire son malheur.

Dans la dernière partie qui traite des dernières années de la carrière de Pierre Cauchon et des suites de l'affaire, sur toile de fond du concile de Bâle et de victoire française, J. Favier rappelle enfin que de nouvelles logiques s'imposent à la fin du siècle, tandis que bon nombre des maîtres se sont ralliés à Charles VII, et que peu à peu l'Université est mise à l'écart puis *réformée*, retrouvant finalement sa fonction première de transmission des connaissances et de formation des esprits et des cadres de l'Église et de l'État. Ainsi, tous les grands moments du XVe siècle français sont évoqués, faisant tour à tour de Pierre Cauchon un témoin obligé (à l'ombre de plus illustres maîtres), un acteur de coulisses ou un protagoniste de premier plan – voire, après le 18 décembre 1442, un spectre silencieux – des différents drames qui se jouent, mais à force d'envisager par le menu chaque crise, controverse ou affrontement d'obédiences rivales, le propos initial en est quelque peu dilué au point que l'*inquisitio* concernant Jeanne ne semble parfois qu'un rebondissement parmi tant d'autres.

Le livre de F. Morenzoni consiste avant tout à publier un registre inédit. Le titre montre que la démarche se veut analytique et qu'il s'agit d'abord de passer une source judiciaire sous le microscope du chercheur. Néanmoins, dans la première partie, l'auteur prend soin de mettre le document en perspective. Il procède souvent par digressions, qui semblent d'abord éloigner de la procédure de 1430 mais tissent en fait, de chapitre en chapitre, tout un réseau de circonstances

et de relations permettant d'éclairer l'affaire et de comprendre comment le prédicateur et l'inquisiteur se sont retrouvés face à face. Il rappelle en premier lieu les origines de ce moine italien, adepte de la stricte Observance de la règle bénédictine, et reconstitue son parcours entre 1411 et 1430. C'est tout le petit monde des prédicateurs itinérants de l'époque qui est suggéré alors, tout comme les réactions que suscite en Italie le discours moralisateur et souvent eschatologique de ces hommes. En suivant les traces de Baptiste de Mantoue avant son arrivée à Genève, l'auteur rend compte des tensions qui traversent la Chrétienté et signale que Baptiste connut déjà quelques tribulations en 1418, le pape Martin V, pontife de la réconciliation après des décennies de Schisme, lui interdisant alors de prêcher. En 1421, Baptiste est même incarcéré à Venise. Après cette enquête, véritable « information préalable », qui permet de mieux cerner l'accusé et de donner un arrière-plan aux poursuites dont il fait l'objet, c'est au théâtre de l'affaire, la cité épiscopale de Genève, que l'auteur s'intéresse. Mais il n'en continue pas moins de relier la procédure à un contexte plus général. Ainsi, les sermons de Baptiste à Genève ont sans doute surtout traité de questions morales, mais le prédicateur a pu aussi aborder des sujets plus sensibles comme la Trinité et l'Eucharistie.

En effet, F. Morenzoni suggère – plus qu'il ne démontre – que l'affaire cristallise et révèle les divisions et les rivalités existant entre les prédicateurs, entre les ordres mendiants, mais aussi entre clergé régulier et séculier, voire au sein d'un même ordre religieux – l'augustin Andrea Biglia avait violemment critiqué Baptiste alors que le procureur du prédicateur en 1430 est aussi un frère augustin ; l'auteur souligne que le conflit entre Baptiste et les deux dominicains à l'origine de l'*inquisitio* s'exprime aussi à travers le mépris de deux « maîtres » en théologie envers un moine qui ne peut se prévaloir des mêmes grades universitaires – mépris déjà affiché par le très cultivé Andrea Biglia qui traitait Baptiste de Mantoue de « moine ignorant ». Toutefois, si F. Morenzoni esquisse une toile de fond utile, il le fait d'une façon plutôt impressionniste sans véritablement explorer les pistes qu'il découvre. Aussi, bien que les déboires de Baptiste de Mantoue ouvrent des perspectives et incitent au jeu d'échelles, l'arrière-plan ou les ramifications possibles de l'affaire restent allusifs, et il faut que l'analyse se resserre sur la prédication du moine, la personne de l'inquisiteur ou le contexte genevois pour que des logiques apparaissent plus nettement.

Inquisitus et *Inquisitor* face à face

Dans les deux ouvrages, le titre ou le sous-titre suggèrent que la relation entre le juge et l'accusé(e) et ce qu'elle met en jeu vont être abordés. On observe dans les deux cas qu'une parole est mise en cause, parce que publique et « populaire ». Baptiste de Mantoue et Jeanne font sans aucun doute les frais

de circonstances politiques qui dépassent leurs personnes, mais ils sont avant tout fauteurs de *scandale* au sens où l'entendait Thomas d'Aquin, c'est-à-dire un acte ou une parole qui peut provoquer la ruine spirituelle du prochain, qui peut être l'occasion d'une chute morale pour les autres. On remarquera que cette notion de scandale n'est pas éloignée de l'idée de contagion développée par Thomas d'Aquin à propos de l'hérésie qui, à elle seule, justifie la mise hors d'état de nuire – par le retour à l'orthodoxie ou par l'abandon au bras séculier – de ceux qui ont erré.

J. Favier, en évoquant le cas de deux femmes du peuple, dont Pierronne la Bretonne, condamnées à Paris pour hérésie avant le procès de Jeanne d'Arc, signale que la Pucelle « a fait école ». Jeanne a pu se tromper, mais elle a surtout trompé ! Il rappelle aussi que Regnaut de Chartres, archevêque de Reims et partisan de Charles VII, a émis des réserves sur la Pucelle, et ce faisant est bien le porte-parole de ces prélats et docteurs qui n'aiment pas « qu'un chrétien – et de surcroît une laïque ignorante – se targue d'entretenir hors de la hiérarchie des relations directes et personnelles avec Dieu[13] ». Cauchon est un prélat qui peut partager ce point de vue, et qu'irritent l'insolence et la farouche détermination de celle qui comparaît devant lui. Ici, J. Favier aurait pu pousser plus loin la réflexion et dire que Cauchon et les autres maîtres ne pouvaient accepter de voir une simple fille s'emparer, par la grâce d'une supposée révélation, d'une matière réservée au saint des saints du monde universitaire, objet de raisonnements, de questions disputées et de longues années d'étude.

De fait, le juge du sous-titre, c'est bien sûr l'évêque de Beauvais mais aussi, selon la logique de l'ouvrage, tous ces docteurs qui sont amenés à se prononcer, en tant qu'assesseurs ou consultants, et donc à juger Jeanne. Au-delà des individus réputés pour leur savoir et leur sagesse, c'est enfin l'Université en tant que corps qui intervient en condamnant les douze articles censés résumer les fautes de la Pucelle. Des inquisiteurs « en titre », tous dominicains, sont néanmoins présents dans la procédure et mentionnés dans le livre de J. Favier ; pourtant « le grand inquisiteur » de l'affaire Jeanne d'Arc reste l'évêque de Beauvais, et derrière ce juge ordinaire qui préside le procès, on trouve les maîtres parisiens qui réclament Jeanne dès sa capture, véritables juges extraordinaires sans être pour autant inquisiteurs. En revanche, Jean Le Maistre, vicaire de l'inquisiteur de France, et second juge du procès de Rouen, ne fait figure que de comparse. Malgré la perspective originale du livre, on regrettera que le passage sur l'inquisition et les inquisiteurs ne fournisse pas une pensée neuve et s'inscrive dans une tradition historiographique classique qui, d'une part, semble ignorer les décrets du concile de Vienne, et, d'autre part, continue de traiter l'« Inquisition »

13. J. Favier, *Pierre Cauchon*..., p. 372-373.

avec une majuscule, s'employant à invoquer une institution incontournable et influente qui « tend à élargir son domaine[14] », mais sans jamais la montrer à l'œuvre ! D'ailleurs J. Favier souligne bien que, lorsque le vice-inquisiteur Martin Billory écrit le 26 mai 1430 au duc de Bourgogne, c'est pour le compte de l'Université de Paris[15], que Jean Graverent, inquisiteur de France, se dérobe, et que Jean Le Maistre, réticent dès le départ, finit par siéger au tribunal et constitue de fait « la caution théologique des universitaires, mais le juriste Cauchon fera peu de cas de son second », avant d'ajouter : « Lemaître est une doublure, voire un alibi[16]. »

Tout comme Jeanne, le cas de Baptiste de Mantoue pose le problème d'une parole individuelle délivrée en public et à tous, par un clerc cette fois, mais hors du contrôle institutionnel et donc potentiellement subversive[17]. Il s'agit de faire taire ce prédicateur bénédictin, ce dont prétend d'abord se charger Raphaël de Cardona au début du sermon prononcé par Baptiste à Genève le 29 juin 1430. F. Morenzoni souligne au passage que le frère prêcheur devait être au courant des péripéties que le bénédictin avait connues dans le passé. Au cours des premières réunions chez l'évêque, Cardona formula un certain nombre d'accusations contre Baptiste que ce dernier réfuta en bloc, déclarant que tout ce qu'il avait prêché était conforme à la doctrine. Elles servirent probablement de base à la liste d'erreurs dressée par l'inquisiteur à son arrivée.

Le chapitre consacré à l'inquisiteur dominicain, Ulric de Torrenté, est particulièrement intéressant[18]. L'auteur revient sur le passé du juge et sur d'autres procédures concernant le dénommé Nicole Serrurier, autre prédicateur jugé hétérodoxe, qui avait été condamné pour hérésie à Tournai (mais avait abjuré ses erreurs), avant d'être arrêté quelques années plus tard à Lausanne où Ulric de Torrenté officiait comme inquisiteur. Dans le cadre de l'affaire de Lausanne, comme dans celle d'un autre procès à Fribourg, on voit un inquisiteur dont la marge de manœuvre est assez limitée, ce qui pose le problème des rapports de

14. *Ibid.*, p. 379.
15. *Ibid.*, p. 383.
16. *Ibid.*, p. 425.
17. Les prédicateurs itinérants sont ainsi souvent poursuivis, dans la mesure où ils peuvent diffuser des idées fausses et participer à cette contagion qui caractérise le risque hérétique, d'autant qu'ils abordent des questions théologiques, sacramentelles ou ecclésiales susceptibles de faire débat. Or, si les controverses sur certains sujets sont éventuellement admises dans le cadre de disputes universitaires, il en va tout autrement de la prédication où la parole est publique. Voir à ce sujet M. Osterero, « Un prédicateur au cachot : Guillaume Adeline et le sabbat », *Médiévales*, 44 (2003), p. 73-96 (plus particulièrement p. 92).
18. Voir B. Andenmatten, K. Utz Tremp, « De l'hérésie à la sorcellerie : l'inquisiteur Ulric de Torrenté OP (vers 1420-1445) et l'affermissement de l'inquisition en Suisse romande », *Revue d'histoire ecclésiastique suisse (Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte)*, 86 (1992), p. 68-120.

force entre inquisiteur et ordinaire, et du rôle du pape dans cette dialectique. Dans l'affaire Baptiste de Mantoue, Ulric s'engage dans un véritable bras de fer avec l'évêque François de Metz, ce dernier étant bien décidé à isoler l'inquisiteur en le présentant d'abord comme simple coaccusateur. Le parcours d'Ulric de Torrenté ainsi que son attitude à Genève interrogent aussi ses relations avec le provincial de son ordre, dont la politique tient peut-être compte d'enjeux plus vastes. Franco Morenzoni souligne également que l'autorité d'Ulric de Torrenté sur le diocèse de Genève peut poser problème, la charge d'inquisiteur faisant l'objet d'un enjeu et donc d'un différend entre dominicains et franciscains, situation que le procureur de Baptiste de Mantoue ne manque pas d'exploiter. La question de juridiction et de compétence du juge est aussi soulevée dans le cas de Pierre Cauchon.

Les enjeux politiques et religieux de l'*inquisitio*, la figure du juge indigne et le procès du procès

En clamant que défendre la cause de Charles VII est une mission divine, Jeanne a laissé entendre que le choix du parti adverse (bourguignon d'abord, puis anglais) fut un choix contre Dieu, ce que ne peuvent admettre les clercs de l'Université puisque c'est précisément le parti qu'ils ont soutenu depuis des décennies. J. Favier montre que juger Jeanne est une nécessité, condamner ses paroles et surtout obtenir une rétractation représente une opportunité pour les maîtres, dont Cauchon qui, pour être devenu homme d'État au service de Lancastre, n'en est pas moins homme de foi et prélat. Or les Anglais veulent avant tout la mise à mort de la sorcière, et Cauchon est aux ordres.

Le caractère politique des procès de Jeanne d'Arc est une évidence, de nombreux ouvrages l'ont montré, le redire n'a rien de novateur. J. Favier rappelle que l'organisation de la procédure se décida au conseil du roi Henri VI, dont Pierre Cauchon faisait partie, et que la condamnation à mort fut imposée par les Anglais, furieux de voir « la sorcière » s'en sortir au prix d'une abjuration dont les juges pouvaient au contraire s'estimer satisfaits. C'est là que J. Favier innove davantage, soulignant que les intérêts des juges et des Anglais divergent à la fin de la procédure, que leurs perspectives se heurtent. Il insiste même sur le « drame personnel[19] » des maîtres qui cherchent avant tout à se justifier d'un passé complexe, des juges pour qui il n'est pas nécessaire que Jeanne meure pour qu'ils aient été du côté du droit, de l'Église et de Dieu. Il suffit seulement qu'elle se désavoue, point de vue que ne peuvent partager le comte de Warwick et le duc de Bedford qui, eux, sont en guerre et veulent la victoire. Aux yeux des maîtres,

19. J. Favier, *Pierre Cauchon*..., p. 447.

il faut surtout que Jeanne « réduise à néant les dires des fidèles de Charles VII », ce qui d'ailleurs écarte toute possibilité de rançon puisque le paiement d'une rançon ne discrédite en rien le parti du rançonné[20]; il s'agit pour ceux qui ont adhéré si longtemps aux choix politiques de Jean sans Terre puis de Philippe le Bon de rendre légitime le déni opposé aux Armagnacs, puis à Charles VII. Le 24 mai au cimetière de Saint-Ouen, Jeanne craque enfin et se rétracte, admettant qu'elle a été schismatique. Selon J. Favier, Cauchon et les docteurs ont gagné alors que pour les Anglais la défaite est complète. Mais Cauchon, qui joue sa carrière et a subi les reproches de Bedford et Warwick, adopte alors le point de vue des Anglais. On connaît la suite. Sans être dupe des témoignages enregistrés au procès de 1456, l'auteur considère que la reprise des habits d'homme ne peut avoir été le fait du hasard, que Jeanne ait eu ou non le choix, car le relaps était le plus sûr moyen de donner satisfaction au régent, et cela ne put se faire à l'insu de l'évêque de Beauvais. Il est intéressant de voir cependant que J. Favier dépeint un Cauchon angoissé, servant le Lancastre et menant à terme la procédure qui condamne Jeanne comme relapse, mais ne maîtrisant plus vraiment les événements. L'auteur explique en outre la fameuse « Information Posthume », que les notaires refusèrent d'authentifier, par l'inquiétude qui hanterait encore l'évêque de Beauvais après le bûcher. J. Favier semble alors connaître les tréfonds de l'âme, ou du moins l'intimité psychique, de Pierre Cauchon quand il affirme : « Depuis le début il ne pense qu'à une chose, et ce n'est pas à la cascade des échecs anglais. Ce sont les voix. Derrière l'acharnement de Cauchon perce toujours l'inquiétude personnelle. Qui est contre Dieu ? [...] Et, surtout, il voudrait que Jeanne ait avoué avoir inventé ses voix[21]. » Le style de l'ouvrage, il est vrai, se prête à l'exercice médiumnique.

Jusqu'au bout, J. Favier a voulu lier le sort de l'évêque de Beauvais à celui des maîtres et, s'il ne renie pas l'homme d'État qu'est devenu Pierre Cauchon, ni même le fait qu'il s'est détaché finalement de l'Université – voire a trahi ses anciens collègues[22] – en entrant au service de Bedford, il le montre comme un clerc soucieux de l'institution ecclésiale, ambitieux mais non pas cynique, un chrétien qui certes n'a jamais fini ses études de théologie mais pour qui la question du salut reste essentielle. En somme, Pierre Cauchon aurait incarné les engagements, les interrogations, les aspirations et les dérives d'une époque.

20. *Ibid.*, p. 455.

21. *Ibid.*, p. 475.

22. Pierre Cauchon aurait joué sur deux tableaux, prétendant être le représentant de l'Université de Paris auprès du duc de Bourgogne quand, en fait, il réclamait la prisonnière pour lui-même car Jeanne avait été prise dans son diocèse, et il préparait sans doute le rachat de la captive par les Anglais. *Ibid.*, p. 383-391.

Dans le cas de Baptiste de Mantoue, les aspects politiques, pour être moins évidents, n'en sont pas moins présents. Dans son commentaire, F. Morenzoni se propose de comprendre pourquoi l'évêque et le duc ont tous deux œuvré pour apaiser le conflit. Des enjeux politiques peuvent avoir influencé l'attitude prudente des deux hommes. L'auteur révèle alors les coulisses du dossier, où les tribulations du prédicateur apparaissent comme une affaire assez mineure, en marge d'une partie serrée où se joue l'exercice de la souveraineté à Genève et où, bien qu'ayant tous deux intérêt à calmer le jeu dans l'affaire Baptiste, le duc et l'évêque sont des adversaires et non des alliés. En effet, Amédée VIII, qui a conçu le projet d'intégrer la cité à ses possessions, manœuvre depuis plus de dix années dans ce sens au moment où Baptiste de Mantoue prêche à Genève[23]. Alors que le pape semble favorable à un plan de partage de la ville, le duc peut se croire sur le point de concrétiser son projet. Il doit cependant éviter tout faux pas et ne pas se mettre à dos les bourgeois de Genève qui soutiennent Baptiste. L'évêque doit de son côté prouver qu'il est capable de rétablir l'ordre et la paix publique d'autant que l'un des arguments du duc est que François de Metz est défaillant tant pour la gestion de la cité que pour sa sécurité. L'évêque doit en outre éviter toute intervention extérieure, et plus précisément celle d'un inquisiteur susceptible de demander l'aide du bras séculier, c'est-à-dire le pouvoir ducal ! En autorisant une contre-enquête, il défend ses prérogatives et peut encore espérer tuer dans l'œuf la procédure inquisitoriale lancée sans son aval par l'inquisiteur, ou du moins éviter de passer pour un ennemi de Baptiste aux yeux des bourgeois de la ville. L'évêque reste cependant prudent, comme le prouve l'existence d'un acte biffé mais conservé dans le registre, par lequel il s'engageait à prononcer un jugement, et auquel fut substitué un nouvel acte épiscopal qui laissait dans le flou le but de l'enquête.

Avant de conclure sur l'épilogue de l'affaire Baptiste de Mantoue, F. Morenzoni analyse la requête que Jean Chauvin, juriste et procureur du prédicateur, envoya à l'évêque, et qui constitue la première pièce du registre. Chauvin s'emploie à démontrer que les accusations proférées par les dominicains sont fausses et que la *bona fama* de Baptiste de Mantoue ne peut faire de doute ; il met surtout en évidence le caractère arbitraire et partial du procès lancé par l'inquisiteur et insiste sur toutes les irrégularités commises. Toute la procédure étant viciée, elle doit être frappée de nullité. Les témoins n'hésitent pas, de leur côté, à critiquer l'acharnement, voire la mauvaise foi, des deux dominicains. Baptiste de Mantoue aurait pourtant été condamné, en 1431 ou 1432, les dominicains en ayant appelé au pape Martin V. Néanmoins en 1440, Ludovico

23. Dans *Le Prédicateur et l'Inquisiteur*... (n. 181, p. 64), Franco Morenzoni signale que le dossier concernant les démarches de l'évêque est toujours conservé à Turin et qu'il compte consacrer une étude approfondie à cet ensemble documentaire.

Barbo, qui fut le supérieur de Baptiste à Santa Giustina et le légat du pape Eugène IV au concile de Bâle, rédige un texte comprenant un éloge de Baptiste dont la renommée ne semble pas avoir été entachée au sein de la congrégation bénédictine de la stricte Observance, ce qui pose la question de la portée d'une telle condamnation si elle a bien eu lieu.

Dans le cas de Jeanne d'Arc, un nouveau procès est ouvert en 1455, un peu plus de dix ans après la mort de Pierre Cauchon, cette fois pour casser la condamnation de 1431. Il est frappant de voir que, comme dans le cas de Baptiste, les juges de 1456 s'attaquent à une autre procédure et s'efforcent d'en démontrer la nullité. Des termes et des arguments similaires s'y retrouvent comme si le registre de 1430 avait servi de modèle occulte et de jurisprudence indicible, étant bien entendu que Baptiste n'est pas encore condamné au moment où ce registre est établi alors que la condamnation de Jeanne a, elle, été consommée depuis longtemps quand la procédure en nullité est enclenchée au début des années 1450. Dans les deux cas un renversement s'opère faisant du juge un accusé, d'autant que pour la condamnation de la Pucelle, les juges ainsi mis en cause par les plaignants sont déjà morts, ce qui donne à la procédure de 1455-1456 des allures de procès posthume et de procès en contumace. Jean Bréhal, docteur en théologie et inquisiteur de France, mène alors la charge contre l'évêque de Beauvais qui fera désormais figure de clerc indigne et de serviteur de l'étranger[24]. J. Favier s'accorde avec ses prédécesseurs pour dire que cette fois les rôles sont inversés et les juges épiscopaux apparaissent comme les assesseurs de l'inquisiteur. L'auteur, qui suit F. Neveux, souligne que Bréhal, loin d'être impartial, s'emploie à alléger les charges qui pèsent sur les dominicains de 1431, en particulier sur le vice-inquisiteur, Jean Le Maistre. On remarque de nouveau la solidarité au sein de l'ordre des Prêcheurs. Ceux qui se sont ralliés au roi de France ne sont pas inquiétés et l'Université est exonérée. Le seul juge qui demeure en pleine lumière et contre lequel Jean Bréhal prononce un véritable réquisitoire, c'est Pierre Cauchon. Comme beaucoup d'auteurs l'ont dit, il s'agit moins, en 1456, d'innocenter Jeanne d'Arc que de légitimer Charles VII. Pour J. Favier, la révision du procès de condamnation est aussi l'occasion d'offrir à l'Église une catharsis qui purge de leurs fautes tant de clercs, prélats et docteurs.

24. Après avoir étudié il y a quelques années la question des inquisiteurs de la France du Nord du XIII[e] au XV[e] siècle (mémoire de D.E.A., Paris I-Panthéon Sorbonne, dir. C. GAUVARD) selon une approche plutôt prosopographique, j'ai entrepris une thèse de doctorat (en cours), sous la direction de Dominique Iogna-Prat, sur Jean Bréhal, inquisiteur apparemment atypique, personnage peu connu et pourtant déterminant dans la procédure en nullité.

Pour la refonte d'une histoire de l'*inquisitio* médiévale

L'histoire de l'inquisition médiévale a d'abord été écrite, aux XIXe et XXe siècles, par des érudits et des chercheurs, en particulier grâce aux travaux portant sur la collection Doat, c'est-à-dire à partir de sources concernant les enquêtes et procès menés dans le Sud du royaume de France, à Pamiers, Toulouse ou encore Carcassonne, bases sur lesquelles on a ensuite généralisé[25]. Inversement, une histoire du Saint-Office a été racontée depuis la perspective de l'Inquisition romaine fondée au moment de la Contre-Réforme[26], en suivant une trame linéaire et donc en intégrant les procès et les juges du Moyen Âge dans un ensemble relativement cohérent, avec toutefois des phases d'intensité, voire d'apogée, ou à l'inverse de supposé déclin de l'institution – d'autant qu'à la fin du XVIe siècle, c'est un manuel composé par un inquisiteur catalan au XIVe siècle que Rome choisit comme référence commune à tous les inquisiteurs pontificaux de la Chrétienté[27]. L'inquisition médiévale devait dès lors logiquement en constituer un prototype ou un embryon. Cette projection sur les siècles antérieurs d'une institution qu'on a voulue centralisée et organisée de façon rigoureuse et uniforme, tout comme la tendance à ériger les tribunaux méridionaux – voire espagnols – en archétypes de fonctionnement de l'inquisition médiévale, ont longtemps brouillé les pistes. Quand on y regarde de plus près, on constate pourtant que le cadre géographique et la période changent souvent la donne, et que l'*inquisitio* médiévale des XIVe et XVe siècles est une réalité multiforme et mobile, qui s'écarte souvent des modèles de référence et échappe aux carcans rigides. Il faut désormais envisager l'inquisition dans cette perspective et remettre en cause l'usage de la majuscule dont tant d'historiens peinent à se défaire. Dans un article décisif, paru en 1995, Richard Kieckhefer a pourtant ouvert la voie à une recherche décomplexée, en avançant que l'expression *officium inquisitionis*, au Moyen Âge, renvoyait à une fonction plus qu'à un office institutionnel[28]. Ainsi, au niveau régional, la souplesse et l'adaptation sont souvent de mise, et

25. Voir en particulier la synthèse incontournable de H. C. LEA, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, Paris, 1900-1902, rééd. Grenoble, 1986. Henry Charles Lea fut aussi l'auteur d'une *History of the Inquisition of Spain*, New York, 1906.

26. C'est-à-dire la Sacrée congrégation de l'inquisition romaine et universelle instituée par le pape Paul III dans la bulle *Licet ab initio*, le 21 juillet 1542.

27. N. EYMERIC, *Directorium inquisitorum*, Rome, 1587 (réédition avec glose).

28. R. KIECKHEFER, « The Office of Inquisition and Medieval Heresy: the Transition from Personal to Institutional Jurisdiction », *Journal of Ecclesiastical History*, 46 (1995), p. 36-61. Au cours de mes propres recherches sur les inquisiteurs en France du Nord aux XIIIe, XIVe et XVe siècles, j'ai pu constater à quel point ses hypothèses pouvaient se confirmer. L'étude des mandats et des activités de ces inquisiteurs, la diversité des situations observées, la flexibilité des affectations, le nombre de vacances successives et récurrentes pour certains diocèses tendent à remettre en cause l'idée d'une organisation structurée de façon globale ou d'une institution établie.

l'inquisition paraît, non pas organisée ou systémique, mais plutôt protéiforme[29]. L'inquisiteur, loin d'être une figure toute-puissante suscitant l'effroi, doit tenir compte d'autres acteurs dans un contexte à la fois local et global, quand il n'est pas même tout simplement relégué au rôle de « second couteau », et seuls des hommes déterminés, bénéficiant de réseaux puissants, voire de protecteurs, peuvent espérer imposer leurs vues. Les deux ouvrages évoqués ici concourent, dans des styles très différents et sans épuiser le sujet, à le dire, et nous invitent à explorer plus avant les rapports de force entre les juges à l'occasion des procès dont les sources nous ont gardé la trace ou l'écho, à mieux comprendre la part que jouent les réseaux et les influences « extérieures », tant laïques que cléricales ou pontificales, et enfin à mesurer le rôle de la politique interne des ordres mendiants, en particulier chez les dominicains, véritables professionnels de l'*inquisitio*. Plus que jamais ces regards croisés révèlent le danger de certains paradigmes et insistent sur la nécessité d'appréhender ces questions à différentes échelles.

Laurence Silvestre – LAMOP, 17, rue de la Sorbonne, 75005 Paris

29. Voir à ce sujet, dans *Praedicatores, Inquisitores...*, deux contributions éclairantes, fondées sur une étude régionale : P. Kras, « Dominican Inquisitors in Medieval Poland », p. 249-287 et K-B. Springer, « Dominican Inquisition in the Archdiocese of Mainz (1348-1520) », p. 311-393 ; voir aussi M. M. Tavuzzi, *Renaissance Inquisitors : Dominican Inquisitors and Inquisitorial Districts in Northern Italy, 1474-1527*, Leiden, 2007.

Médiévales 61, automne 2011, p. 205-212

NOTES DE LECTURE

Yann CODOU et Michel LAUWERS (éd.), *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2009, 788 p. (Collection d'études médiévales de Nice, vol. 9)

Issu d'un programme de recherches entrepris par le laboratoire CEPAM (Université de Nice-Sophia Antipolis – CNRS) en 2004, ce volume édité par Yann Codou et Michel Lauwers retranscrit les vingt et une communications du colloque tenu à Nice et Lérins en juin 2006. L'objet en est l'étude de deux questions qui sont actuellement au cœur de la recherche en histoire médiévale : celle de la place de l'Église, et des moines en particulier, dans la société, et celle de la « spatialisation du sacré », c'est-à-dire de l'ancrage et de la territorialisation des lieux ecclésiaux dans l'Occident médiéval. Le cadre choisi est l'île de Lérins, l'un des premiers ensembles monastiques occidentaux. L'institution naissante y construit un discours textuel et matériel de domination, à partir des notions d'île sainte et d'île sacrée. Ce discours entraîne la constitution progressive dès le ve siècle d'un complexe architectural organisant et bornant l'espace insulaire, jusqu'à la formation d'une île-monument célébrée dans la mémoire monastique. L'analyse de ces discours entremêlés dans la longue durée et de leurs impacts dans la société a nécessité un double dialogue, entre antiquisants et médiévistes, et entre historiens et archéologues ; ce dont on ne peut que se féliciter.

L'ouvrage est organisé autour de trois thématiques : les prémisses et la mise en place de la vie cénobitique à Lérins et son influence sur le continent durant l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge ; la dimension ecclésiologique de la figure de l'île monastique, dans une perspective comparatiste à l'échelle européenne ; enfin, l'histoire de l'île et de sa topographie à partir de la documentation de la seconde partie du Moyen Âge. Comme le souligne Dominique Iogna-Prat dans son bilan, les articles permettent de dégager quatre temps forts de l'histoire de Lérins.

L'importance du socle tardo-antique est particulièrement mise en valeur dans plusieurs communications. Cette fondation est envisagée comme un groupement d'hommes saints, formant un véritable « lobby » qui monopolise les charges épiscopales de Gaule du Sud au ve siècle (Marc Heijmans et Luce Pietri). Il s'agit également d'une communauté intellectuelle, les *gallicani doctores* (Eucher, Salvien et Vincent...), qui jouèrent un rôle prépondérant dans l'Église provençale et plus généralement dans le monachisme occidental (Roberto Alciati). On retiendra en particulier l'importance de l'ascétisme dans la pastorale lérinienne, mais aussi l'évolution de l'idéal monastique, fondé d'abord sur la figure de l'ermite puis sur celle du moine vivant en communauté sous l'autorité d'un abbé. Sous la plume des auteurs altimédiévaux, le désert devient un espace d'accomplissement, un moyen d'« être véritablement moine » (Stéphane Gioanni). Cette période est également celle de l'invention de la « régularité », par la *Règle des quatre pères* datant probablement

du premier tiers du ve siècle (Jean-Pierre Weiss) et par une première forme de liberté de monastique face à l'autorité épiscopale.

L'influence de Lérins durant tout le haut Moyen Âge est finement analysée. Pour la période mérovingienne, la place de Lérins dans le monde franc se mesure à l'échelle du réseau d'un homme, le patrice Dynamius, dont les relations permettent de reconstituer le milieu provençal du début du VIIe siècle (Bruno Dumézil). L'île joue en effet un rôle d'intermédiaire entre la cour d'Austrasie, dominée à l'époque par la reine Brunehaut, le pape Grégoire le Grand et plus largement l'Italie lombarde. La marginalisation progressive du monastère correspondrait à la perte d'intérêt des souverains mérovingiens pour l'Italie et à la concurrence des fondations colombaniennes. Il faut cependant nuancer ce déclin car, durant toute la période carolingienne, l'influence lérinienne dans le Sud-Est de la Gaule reste manifeste (Alain Dubreucq). Elle se traduit par l'attraction des clercs issus des cités de l'ancien royaume burgonde, Lyon jouant le rôle de plaque tournante. Lérins constitue un lieu de repli pour les archevêques de Lyon disgraciés. Les manifestations de ce rayonnement ont cependant changé de nature. Loin du groupe d'intérêt monopolisant les charges, il s'agit d'un *soft power* culturel, qui s'observe dans les martyrologes et les collections canoniques de l'ancien royaume burgonde par de fréquentes références à Lérins.

Après une phase de « glorieux oubli », le monastère semble connaître un second souffle dans le cadre de la réforme grégorienne et de la reconstruction de la Provence du Xe au XIIe siècle, et ce sous l'influence de Cluny (Cécile Caby). Ce renouveau s'appuie sur la mise en place d'un culte des « cinq cents martyrs », au premier rang desquels Porcaire et Aygulf. Dans ce contexte particulièrement polémique, l'institution use de toutes les stratégies textuelles et mémorielles pour obtenir la fin d'une tutelle laïque et séculaire (Michel Lauwers). Cela se traduit notamment par la rédaction du cartulaire qui témoigne d'une mise en forme de la mémoire de l'abbaye et une reconstruction de son rôle depuis les souverains carolingiens et sous la protection pontificale (Didier Méhu). D'un point de vue architectural, ce phénomène passe par le réemploi d'éléments tardo-antiques dans les édifices des XIe et XIIe siècles. Ils constituent l'un des pivots du discours matériel que tient l'institution, en insistant sur son ancienneté (Yann Codou).

La fin du Moyen Âge et le début de l'époque moderne ouvrent une période de dynamisme pour Lérins, avec le renouveau du culte de saint Honorat, qui assure au monastère une diffusion régionale et un très rentable pèlerinage. Ce phénomène se traduit matériellement par la multiplication des chapelles fondées sur l'île et l'importance du prénom Honorat ou Honoré dans l'onomastique provençale entre le XIIIe et le XVIe siècle. De même, le choix de Lérins comme lieu de sépulture ne devient résiduel qu'à la suite de l'occupation espagnole, à la fin du XVIIe siècle (Germain Butaud).

Ce volume fait la démonstration du caractère mouvant de la réalité insulaire médiévale, dont le dynamisme reste indéniable en raison notamment de la force de l'image de l'île. La figure de l'île comme lieu de relégation, de solitude, voire de sauvagerie dans la tradition littéraire antique, se mue peu à peu en représentation du « désert absolu » dans le monde occidental, ce qui en fait un lieu de renoncement dont la connotation est bien plus positive. L'île acquiert cette dimension par un transfert de la sainteté des hommes à la sainteté du lieu, en devenant un espace de réalisation personnelle (Rosa Maria Dessì et Michel Lauwers). C'est avec la réforme grégorienne, marquée par la rédaction des

hagiographies, que naît l'idée d'« île sacrée ». Ce discours s'accompagne d'un nouveau paysage monumental, qui vise à renforcer l'association littéraire avec d'autres lieux symboliques, comme Patmos, l'île évoquée dans l'Apocalypse.

L'ouvrage permet donc de saisir, au-delà de l'histoire particulière de Lérins, les discours et les pratiques sociales autour des îles « saintes » au Moyen Âge. Deux pistes proposées en conclusion sont particulièrement stimulantes : l'une invite à prêter davantage d'attention aux monastères insulaires comme lieux de vie intellectuelle, voire de vie de l'esprit ; l'autre appelle à la multiplication des enquêtes archéologiques en vue d'une meilleure compréhension de l'organisation des premières formes de vie monastique.

Adrien BAYARD

Marco GENTILE et Pierre SAVY (éd.), *Noblesse et États princiers en Italie et en France au XVe siècle*, Rome, École française de Rome, 2009, 434 p. (Collection de l'École française de Rome, 416)

Parmi les études portant sur la complexité de la société politique à la fin du Moyen Âge, les recherches sur la Lombardie des Visconti et des Sforza prêtent, depuis quelques années, une attention renouvelée à l'élément aristocratique – à côté d'autres sujets considérés comme « mineurs » : bourgs, communautés rurales, factions. En particulier, la lecture du rôle joué par les lignages nobiliaires dans la gestion et le maintien de l'État, dans la médiation entre centre et périphéries ou dans le soutien économique et militaire apporté à la dynastie a conforté les perspectives pluralistes sur la société des XIVe et XVe siècles. Il s'agit d'une perspective envisageant un « État composite », établie, pour le domaine lombard, grâce à l'école de Giorgio Chittolini, et mise à l'épreuve pour d'autres réalités régionales, du *Stato de Teraferma* vénitien au *Regno* méridional en passant par la Toscane des Médicis. Pour rester dans le thème traité dans ce volume, disons que c'est cette perspective qui a permis la rédaction d'un livre comme *Le Aristocrazie dai signori rurali al patriziato* (Rome et Bari, 2004), de Renato Bordone, Guido Castelnuovo et Gian Maria Varanini (surtout pour la contribution de ce dernier). On a pu ainsi observer l'activité persistante de maisons aristocratiques, grandes et petites – leur implication dans les factions, leur rôle de lien entre communautés rurales et centre, et, plus généralement, leur fonction de connexion entre les composantes sociales de l'État, à différents niveaux.

Dans ce contexte, le volume publié par Marco Gentile et Pierre Savy entend reprendre les suggestions d'un colloque sur « Milan et les États bourguignons » réuni à Milan en 1987, et qui constituait la seule tentative de comparaison entre deux États princiers des espaces français et italien. Il s'agit ici d'observer la complexité du rapport entre l'« aristocratie seigneuriale » (ou « noblesse »), d'une part, et l'« État princier », d'autre part ; ce rapport est rendu plus complexe encore par le rôle des villes de tradition communale, d'un côté des Alpes, et par celui du pouvoir royal, de l'autre côté des Alpes. Outre un ensemble compact de contributions portant sur l'aire lombarde (Letizia Arcangeli, Marco Gentile, Pierre Savy), la péninsule italienne est étudiée dans des essais relatifs à l'État pontifical (Christine Shaw), aux États des Este (Trevor Dean), à l'espace du Trentin et du Tyrol (Marco Bellabarba), au marquisat de Saluces (Alessandro Barbero) et au duché de Savoie (Guido Castelnuovo), « État franco-italien » et véritable liant entre monde italien et monde transalpin. Pour l'espace français, on trouve des contributions portant sur les

pays bourguignons (Bertrand Schnerb) et sur les cas, géographiquement proches, de la principauté de Liège (Alain Marchandisse) et du duché de Lorraine (Christophe Rivière) ; sans oublier le Bourbonnais (Olivier Mattéoni), le duché d'Armagnac (Emmanuel Johans) et, plus excentrée, la Bretagne (Michael Jones). L'attention porte sur les rôles divers joués par les aristocrates dans le processus de construction (institutionnelle, territoriale, administrative) de l'État princier, dans une gradation qui va de la reconnaissance de l'autorité du prince (même s'il est encore un *primus inter pares* auquel on doit seulement une vague obéissance ; voir p. 389) à l'encadrement à l'intérieur de l'État et à l'instauration de la souveraineté de ce dernier comme détenteur de la *potestas publica* supérieure (voir les exemples de la Lorraine, véritable « État nobiliaire », des pays bourguignons ou encore du marquisat de Saluces). Par la période étudiée dans les quatorze interventions (le XVe siècle) et par l'échelle retenue pour les enquêtes (une échelle *princière*, et non pas locale et seigneuriale en Italie ou royale en France), le volume s'inscrit dans la continuité du colloque de 1987.

Par rapport aux représentants de la féodalité du Moyen Âge central, leurs homologues du XVe siècle doivent tenir compte de contextes étatiques et socio-économiques plus complexes, plus segmentés, idéologiquement plus affirmés, et où le rôle renouvelé des cours, des administrations (patrimoniales, fiscales, judiciaires) et des armées (de nobles, de citoyens, de mercenaires) constitue le terrain où ils peuvent exercer leur action, en la dirigeant, en la bridant et même en la disciplinant. Les ouvertures proposées par ce recueil d'essais, au-delà des différences régionales, sont indicatives de ce changement. On peut renvoyer aux études sur les transformations, entre la première et la deuxième moitié du XVe siècle, du lexique des aristocraties du Nord de l'Italie (le cas des Pallavicini est exemplaire) qui, de seigneurial et contractuel qu'il était, devient courtisan et personnel, ou aux évolutions des modalités de leurs politiques vers les sujets extérieurs, qui passent des alliances, ligues et *aderenze* au seul instrument du mariage avec d'autres maisons ; évoquons aussi les études sur l'aire française (ici le cas le plus éclairant est sans doute celui de la noblesse auvergnate), qui mettent en avant la formation d'une féodalité capable, par l'établissement de liens contractuels, de soutenir la construction d'une principauté territoriale. À travers leur référence à une pluralité de sources (diplomatiques, épistolaires, narratives) bien plus riches et aussi plus « localisées » que celles dont on dispose pour les siècles précédents, les auteurs suggèrent des indications fécondes pour les développements futurs de la recherche.

Paolo Gabriele NOBILI (traduit de l'italien par Pierre SAVY)

Massimo MONTANARI, *Entre la poire et le fromage, ou Comment un proverbe peut raconter l'histoire*, trad. de l'italien par Marie GIUDICELLI, Paris, A. Viénot, 2009, 200 p.

Ce petit volume est la traduction d'un ouvrage du spécialiste bolonais d'histoire et d'anthropologie de l'alimentation médiévale, paru simultanément en plusieurs langues [1]. À partir d'un proverbe italien *a priori* assez obscur – *Al contadino non far sapere quanto è*

1. M. MONTANARI, *Il formaggio con le pere : la storia di un proverbio*, Rome, 2010 ; ID., *Cheese, Pears & History in a Proverb*, trad. angl. B. A. BROMBERT, New York, 2010 ; ID., *El queso con las peras. La historia en un refrán*, trad. esp. N. GARCÍA DÍAZ, Gijón, 2010.

buono il formaggio con le pere, « Ne dis pas au paysan combien le fromage est bon avec les poires » –, l'auteur reconstitue, de l'Antiquité à l'époque moderne, toute l'histoire sociale, mentale et parfois même politique et économique de deux aliments en apparence tout simples : le fromage et les poires. Un proverbe est une « fenêtre sur le monde » (Érasme), et la morale d'un proverbe n'est pas universelle, elle reflète des relations de classe, des mécanismes d'exclusion et de domination que l'auteur décortique ici avec brio, en citant un grand nombre de sources : de nombreux proverbes, bien évidemment, mais aussi des ouvrages médicaux, des livres de cuisine, des traités d'agronomie ou des textes littéraires.

Le fromage, aliment peu valorisé dans l'Antiquité (c'est la nourriture du Cyclope) et au début du Moyen Âge, est le principal complément protéique des catégories les plus modestes, surtout à la campagne. Or, à la fin du Moyen Âge, son statut évolue : promu depuis longtemps par l'alimentation monastique, qui en a amélioré la qualité, il se répand sur les marchés urbains et sur les tables de l'élite, rencontrant le goût humaniste pour les nourritures rustiques et l'engouement pour la pastorale. L'auteur cite ainsi un traité du XV[e] siècle vantant les mérites du fromage, dont la fabrication est assurée par les mains légères des bergères ! Les poires quant à elles sont d'abord situées à l'autre bout de la chaîne des aliments : poussant en hauteur et près du ciel, fragiles et précieuses, elles sont cultivées dans les vergers des grands et sont l'ornement de leurs tables. Cependant, elles sont regardées avec une grande méfiance par les médecins, qui leur reprochent leur caractère froid et humide.

L'association des deux aliments apparaît elle aussi à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance. Les poires opèrent, selon l'auteur, un anoblissement de l'humble fromage, qui exerce quant à lui une fonction avant tout équilibrante dans le système des humeurs. Ce moment correspond à l'apparition de véritables connaisseurs, de spécialistes du bon goût qui, en Italie d'abord puis dans plusieurs pays d'Europe de l'Ouest, élaborent un savoir sur les conditions de consommation des aliments et sur leurs associations, et non plus seulement sur leurs qualités intrinsèques. Partager ce savoir avec l'élite sans le transmettre à la paysannerie permet aux premiers de rester les seuls véritables connaisseurs, les uniques maîtres du bon goût.

Le proverbe dont l'auteur propose l'exégèse serait donc né parmi les élites, dans ce contexte d'ambiguïté culturelle vis-à-vis du monde de la production agricole, entre poésie pastorale et aversion pour le paysan rustre et sans éducation. Il s'agit pour les catégories dominantes de garder pour elles un savoir sur la table, qui utilise certes des aliments produits par la paysannerie et souvent consommés par elle, mais qui s'en réserve les « bons » usages. Donner ce savoir au paysan, c'est courir le risque de le voir mal se conduire, l'utiliser à mauvais escient et pour satisfaire sans modération des instincts foncièrement bas : un autre proverbe rappelle en effet que, s'il ne se contrôle pas, « le paysan vendra le domaine pour manger fromage, pain et poire ».

En effet, les proverbes sont souvent une parole de l'élite en cette fin du Moyen Âge : loin de refléter une sagesse « populaire », les recueils de proverbes réunissent des préceptes de sagesse qui se revendiquent « urbains » et « policés », par exemple en s'inventant des origines antiques. C'est seulement à partir du XVII[e] siècle que le petit peuple s'est approprié certains de ces proverbes, au point de les retourner. L'auteur cite pour conclure son propos une version « complétée » et plus tardive du même proverbe : *Al contadino non far sapere/Quanto è buono il formaggio con le pere./Ma il contadino, che non era*

coglione,/Lo sapeva prima del padrone, « Ne dis pas au paysan combien le fromage est bon avec les poires. Mais le paysan, qui n'était pas couillon, le savait avant le patron ».

Alban GAUTIER

Noëlle DEFLOU-LECA, *Saint-Germain d'Auxerre et ses dépendances (v^e-xiiie siècle). Un monastère dans la société du haut Moyen Âge*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2010, 750 p. (Collection « Congrégations, ordres religieux et sociétés », CERCOR)

L'ouvrage que Noëlle Deflou-Leca consacre à l'abbaye de Saint-Germain d'Auxerre est la version remaniée de sa thèse de doctorat soutenue à l'Université de Bourgogne en 2000, sous la direction d'Alain Saint-Denis. Le propos de l'auteur est d'étudier l'insertion de l'abbaye dans la société à travers un double réseau : celui des dépendances et celui des donateurs. L'ouvrage représente une vaste étude allant de l'époque de la fondation, du temps de l'évêque Germain (418-448), à la fin du XIIIe siècle, quand l'abbaye se détache de la tutelle clunisienne et entreprend la rédaction de deux cartulaires : le Grand Cartulaire, composé dans la seconde moitié du XIIIe, et le cartulaire de la Pitancerie, ou Petit Cartulaire. Noëlle Deflou-Leca s'appuie aussi sur les *Gesta pontificum autissiodorensium*, commencées vers 873, et les *Gesta abbatum sancti Germani*, rédigées vers 1290, auxquelles s'ajoutent les nombreux documents d'archives, l'archéologie et les sources de seconde main, notamment les travaux des mauristes.

Du Ve au Xe siècle, Saint-Germain se développe, essaime et rayonne sur le monde carolingien (Ire partie). Il s'agit initialement d'un oratoire fondé par l'évêque Germain et dédié à saint Maurice, qui devient une basilique funéraire quand Germain choisit d'y être enterré. Peut-être lors de la réforme de Bathilde, vers 657-666, l'abbaye voit l'installation d'un *ordo regularis*. La formation du patrimoine foncier de l'établissement se fait alors progressivement. À la suite de saint Germain, plusieurs évêques, notamment Aunaire (561-604) et Didier (605-623), puisent dans leurs biens personnels au bénéfice de l'abbaye mais l'avènement des Pippinides, et en particulier de Charles le Chauve, marque véritablement la période d'extension du patrimoine. Les diplômes royaux du Grand Cartulaire permettent de cartographier avec précision le temporel des moines. On remarque une forte concentration autour d'Auxerre, sans que les limites diocésaines constituent une frontière infranchissable : Saint-Germain s'implante vers Sens, Langres et Autun.

Parmi ses protecteurs, l'abbaye peut compter sur les évêques d'Auxerre mais bénéficie également des libéralités royales. Si les Mérovingiens ne sont pas avares, comme le montrent le trésor de Brunehaut ou les dons d'Ingonde, les Carolingiens vont largement combler l'abbaye de bienfaits, tout en la contrôlant par l'abbatiat laïque. L'*honor* d'abbé est ainsi confié à plusieurs familiers de la cour et Charles le Chauve accorde cette charge à deux de ses fils. L'abbaye représente alors une récompense ainsi qu'un objet essentiel dans l'exercice du pouvoir en Auxerrois. Les donations sont essentiellement des bienfaisances foncières en pleine propriété (on compte 74 % de *villae* dans les donations de cette époque), motivées par le culte de Germain et le souci de reposer *ad sanctos*.

La fin du IXe et le Xe siècle marquent une rupture : l'Auxerrois échappe à la puissance des Carolingiens pour passer sous le *dominium* du comte d'Autun, Richard le Justicier, fort de son alliance matrimoniale avec les Welfs et du contrôle des évêchés de Sens, Langres,

Troyes et du comté d'Auxerre. C'est le début d'une longue période au cours de laquelle se succèdent moments de crises et mouvements de réformes qui voient l'émergence d'un réseau monastique (IIe partie). Profondément marquée par l'abbatiat laïc et les conflits que se livrent les grands, l'observance monastique semble décliner vers l'an mil. À la mort de Richard en 936, Hugues le Grand parvient à s'implanter largement à Auxerre, mettant la main sur l'abbatiat de Saint-Germain. Son fils Eudes lui succède sous le nom d'Henri Ier, avec le titre de duc, et prend l'initiative de réformer Saint-Germain en faisant appel à Maieul vers 988-989. Une fois la réforme implantée, ce dernier résilie sa charge au profit d'Heldric (989-1010), dont la politique est caractérisée par le souci du temporel, le renforcement de l'autonomie par l'assurance de la libre élection de l'abbé et enfin la recherche de l'exemption, y compris par la confection de plusieurs faux diplômes royaux.

Cette période est pour Saint-Germain le temps de l'expansion. Entre 989 et 1070, le réseau de dépendance s'agrandit de nouveaux établissements auxquels s'ajoutent les fondations voulues par des laïcs ou encore les donations transformées par l'abbaye en dépendances. En outre, l'abbaye voit son temporel s'accroître au XIe siècle, sous le coup de la réforme grégorienne et de l'évolution des aspirations spirituelles. L'abbaye bénéficie de nombreuses restitutions de biens usurpés et la petite noblesse locale émerge dans les sources parmi les donateurs. Ces donations et restitutions permettent à l'abbaye de consolider ses positions foncières et de s'enraciner dans un espace mieux contrôlé, au nord du diocèse. La nature des biens évolue aussi, symbole d'une société en mouvement marquée par le développement des échanges et l'émergence des seigneuries châtelaines. L'abbaye reçoit moins de terres et davantage de droits et revenus coutumiers. Ce temps est aussi celui de la maturité. Au XIIe siècle, Saint-Germain s'affirme comme puissance monastique à la tête d'un réseau régional. Sept nouvelles dépendances font leur apparition dans les sources entre 1107 et 1198. Dans le même temps, l'abbaye peut compter sur une nouvelle clientèle en la personne des *milites* et autres chevaliers non détenteurs d'un *honor* public.

La fin du XIe siècle voit l'essoufflement du mouvement réformateur dans un contexte d'évolution de la question géopolitique : le comte de Blois-Champagne et le duc de Bourgogne lorgnent alors sur l'Auxerrois. Le relâchement de l'observance, marqué par l'abandon de la libre élection dès 1052, semble atteindre son paroxysme sous Guibert (1085-1096) qui finit destitué par le pape. Au concile de Nîmes, Urbain II préconise de faire appel à Cluny. C'est là que deux versions s'opposent. Selon la tradition de Saint-Germain, Cluny aurait envoyé des moines pour faire rentrer Saint-Germain dans l'*Ecclesia cluniacensis*. Face à la résistance des moines, Hugues de Semur cède en envoyant son neveu, Hugues de Montaigu, qui aurait agi en abbé indépendant de Cluny. Toujours est-il que l'on arrive à un compromis avec une double tutelle sur Saint-Germain, partagée entre l'évêque d'Auxerre et Cluny.

Le XIIIe siècle est un moment prospère pour Saint-Germain (IIIe partie), contrairement à la tendance générale qui caractérise le monachisme bénédictin traditionnel. Le fait majeur est sans conteste le procès qu'intente l'abbaye auxerroise sous l'abbatiat de Jean de Joceval (1243-1277) pour se libérer du joug clunisien. Pour cela, elle a recours directement à Rome lors d'un conflit long et coûteux – au total 7000 livres tournois comme le montre la charte de contribution. Saint-Germain doit aussi faire face localement à l'émergence de nouveaux ordres religieux – par exemple à la concurrence directe de

Cîteaux par l'intermédiaire de sa fondation de Pontigny (1114), ainsi qu'aux velléités des châtelains. L'abbaye se recentre sur la région entre Auxerre et l'Armançon. Le couvent passe de trente à cinquante moines, Jean de Joceval lance les travaux de reconstruction de l'abbatiale tandis que l'essor de la liturgie est marqué par de nouvelles commémorations et le développement du culte marial. L'obtention de privilèges montre le souci des abbés de mettre à distance les laïcs comme l'ordinaire alors que l'entourage monastique connaît certaines inflexions, dans la continuité des deux siècles précédents. Conséquence de la concurrence des cisterciens ou des chanoines réguliers, Saint-Germain subit quelque peu la désaffection de l'aristocratie titrée mais parvient à diversifier le profil des donateurs en attirant les bienfaits des petits nobles et simples laïcs.

L'abbaye fait face aux évolutions qui touchent la société, notamment en matière de dévotion, en s'appuyant sur son réseau qu'elle réorganise et consolide, et que l'auteur envisage comme une structure de parenté (IVe partie). Les fonctions des dépendances sont multiples : centre d'exploitation du temporel, foyer liturgique mais aussi représentant de l'autorité de Saint-Germain. Si nous sommes bien renseignés sur le patrimoine de Saint-Léger du fait de l'existence d'un cartulaire datant de 1647, sur Moutier ou Saint-Florentin, les autres établissements nous échappent. Quant à leur composition ou au profil des prieurs, les indices sont minces et l'on doit se contenter bien souvent de conjectures. La sujétion se manifeste par les taxes, les participations exceptionnelles, le droit de visite, mais aussi par la participation au chapitre général (attestée en 1315).

L'étude de Noëlle Deflou-Leca montre bien ce double réseau qui constitue le fondement du rayonnement de Saint-Germain : celui des donateurs, que l'abbaye parvient à diversifier et à maintenir actif tout au long des siècles ; celui, modeste, des dix-huit dépendances qui, bien que n'étant pas le fruit d'une politique raisonnée en matière de fondation, se révèle bien structuré et centralisé autour de la figure personnelle de l'abbé. Par ses analyses et une critique aiguë des sources et de l'historiographie, l'auteur parvient à surmonter les difficultés posées par un corpus important et hétérogène. *In fine*, elle montre les liens étroits tissés avec la société par un établissement qui se situe à une autre échelle que Cluny ou Cîteaux, éclairant ainsi le fonctionnement du monachisme bénédictin à travers la capacité de l'abbaye auxerroise à s'adapter aux évolutions, surmonter les crises et faire face à la concurrence.

Aurélien Le Coq

Médiévales 61, automne 2011, p. 213-216

SOMMAIRES D'OUVRAGES COLLECTIFS

Denise Turrel, Martin Aurell, Christine Manigand, Jérôme Grévy, Laurent Hablot et Catalina Girbea (éd.), *Signes et couleurs des identités politiques du Moyen Âge à nos jours*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, 537 p. (Coll. Histoire)

Ce volume, issu d'un colloque international tenu à Poitiers en 2007, replace dans l'histoire savante des questions qui en étaient jusque-là écartées. L'interdisciplinarité, et notamment l'approche anthropologique, a contribué à montrer l'intérêt de l'emblématique et de l'héraldique, alors que notre société en ignore largement les codes. Le choix de faire porter l'étude jusqu'au temps présent permet de montrer les évolutions ainsi que les permanences dans la longue durée des couleurs, des signes et des systèmes sémantiques. Il s'agit aussi pour les historiens de proposer une étude permettant de reprendre la main sur ce domaine, afin de ne pas laisser les interprétations ésotériques ou ésotérisantes avoir le haut du pavé.

Avant-propos, p. 7 – Michel Pastoureau, « Introduction. Pour une histoire des emblèmes et des couleurs », p. 9-19.

I. Formes. Philippe Contamine, « *Vive la croix gente, blanche et hautaine, Du beau jardin des nobles fleurs de lis*. La croix droite blanche de France au xve et au début du xvie siècle », p. 23-44 – Betrand Schnerb, « La Croix de Saint-André, *ensaigne congnoissable* des Bourguignons », p. 45-55 – Laurent Hablot, « La croix noire des Bretons : un signe d'identité politique à travers l'histoire », p. 54-70 – Traian Sandu, « Signes et couleurs de la mobilisation fasciste dans un pays majoritairement agraire : le Mouvement légionnaire roumain », p. 71-88 – Jérôme Grévy, « Les trois couleurs nationales en France et en Italie », p. 89-114 – Guillaume Bourgeois, « L'héraldique de la faucille et du marteau dans l'univers communiste », p. 115-151.

II. Espaces. Werner Paravicini, « Signes et couleurs au concile de Constance : le témoignage d'un héraut d'armes portugais », p. 155-187 – Christine Lebeau, « Les images d'une monarchie composite : le jeu des couleurs entre la Maison d'Autriche et les "Pays héréditaires" », p. 189-205 – Milena Lenderová, « Signes du patriotisme et vêtement féminin : une petite nation cherche son identité », p. 207-218 – Christian Joschke, « L'image comme pacte : Hambourg, 1893 », p. 219-232 – Anne Dulphy, « Signes et couleurs des Espagnols d'Algérie (1936-1945) : identité nationale et politique », p. 233-248 – Stéphanie Michonneau, « Les couleurs de la nation en Catalogne », p. 249-271.

III. Fonctions. Édouard Bouyé, « Les clefs de saint Pierre, sur la terre comme au ciel », p. 275-311 – Simona Slanicka, « La fonction distinctive des ordres et du portrait noble dans les sociétés de cour (xive-xviie siècle) », p. 313-332 – Matteo Casini, « Les brigades de jeunes en Italie et leurs signes vestimentaires (xive-xvie siècle) », p. 333-344 – Naïma Ghermani, « Le blason dans le portrait : d'une pratique dynastique à une

pratique confessionnelle. L'exemple des portraits princiers dans l'empire au XVIe siècle », p. 345-364 – Catalina Girbea, « Flatteries héraldiques, propagande politique et armoiries symboliques dans quelques romans arthuriens (XIIe-XIIIe siècle) », p. 365-380 – Hervé Drévillon, « La tenue militaire entre uniformité et distinction sous les règnes de Louis XIV et de Louis XV », p. 381-392 – Maciej Serwański, « Le costume "sarmate", trait distinctif de la noblesse polonaise aux XVIe-XVIIe siècles », p. 393-408 – Luc Chantre, « Le drapeau vert du "Sultan rouge". Esquisse d'une symbolique des couleurs sous le régime hamidien », p. 409-418.

IV. Pratiques. Laurent Vissière, « Dialogue des devises et devises en dialogue à l'occasion des premières Guerres d'Italie », p. 421-435 – Denise Turrel, « L'invention d'un signe politique : le panache blanc d'Henri IV », p. 437-458 – Fabrice Vigier, « Un enjeu politique ? Les enseignes des auberges et des hôtelleries françaises en 1793-1794 », p. 459-476 – María Narbona Cárceles, « Le roi de la *bonne foy*. Charles III le Noble et les devises des Navarre-Évreux au XVe siècle », p. 477-509 – Elisabeth Elgán, « Les couleurs des féministes », p. 511-522 – Martin Aurell, Christine Manigand, « Conclusions », p. 523-530.

Contributeurs, p. 531-534 – Table des matières, p. 535-537.

England and the Continent in the Tenth Century, Studies in Honour of Wilhelm Levison (1876-1947), éd. D. Rollason, C. Leyser et H. Williams, Turnhout, Brepols, 2011, xxvi-573 p. (Studies in the Early Middle Ages)

Ce nouveau volume des *Studies in the Early Middle Ages*, paru en 2010, constitue la publication des actes du colloque international tenu à Durham en 2007, dont l'objectif consistait à marcher dans les pas de Wilhelm Levison, en posant la question des canaux d'influence et de contacts entre l'Angleterre et le continent, pour une période où les synthèses manquent, le Xe siècle. Il s'agit donc d'étudier les conséquences possibles de ces contacts sur la société anglo-saxonne, tout en comparant dans le même temps les situations anglaise et continentale, suivant aussi en cela la démarche de Wallace-Hadrill. Ces deux démarches, étude de l'échange comme processus historique d'une part, démarche comparatiste de l'historien d'autre part, se croisent ici pour mettre en perspective et articuler l'Angleterre et le continent autour de cinq grands thèmes : les canaux d'influence, les stratégies du pouvoir royal, l'exercice du pouvoir, l'Église et le rapport au passé.

Liste des illustrations, p. ix-xvi – Remerciements, p. xvii-xviii – Liste des abréviations, p. xix-xxvi – Conrad Leyser, « Introduction », p. 1-16.

I. Routeways, Contacts, and Attitudes. Stéphane Lebecq et Alban Gautier, « Routeways between England and the Continent in the Tenth Century », p. 17-34 – John Insley, « Continental Germanic Personal Names in Tenth-Century England », p. 35-50 – Andreas Bihrer, « Exiles, Abbots, Wives, and Messengers : Anglo-Saxons in the Tenth-Century Reich », p. 51-66 – Steven Vanderputten, « Flemish Monasticism, Comital Power, and the Archbishops of Canterbury : A Written Legacy from the Late Tenth Century », p. 67-86 – Richard Gameson, « An Itinerant English Master around the Millennium », p. 87-134 – Michael Wood, « A Carolingian Scholar in the Court of King Æthelstan », p. 135-162 – Francesca Tinti, « England and the Papacy in the Tenth Century », p. 163-184 – Marco Mostert, « Relations between Fleury and England », p. 185-209.

II. Kingship, Royal Models, and Dynastic Strategies. Veronica Ortenberg, « "The King from Overseas" : Why Did Æthelstan Matter in Tenth-Century Continental Affairs ? »,

p. 211-236 – Sarah Foot, « Dynastic Strategies : The West Saxon Royal Family in Europe », p. 237-254 – Simon MacLean, « Monastic Reform and Royal Ideology in the Late Tenth Century : Ælfthryth and Edgar in Continental Perspective », p. 255-274 – David A. Warner, « Comparative Approaches to Anglo-Saxon and Ottonian Coronations », p. 275-292 – Janet L. Nelson, « Tenth-Century Kingship Comparatively », p. 293-309.

III. Law and the Working of Government. Thomas Zotz, « Kingship and Palaces in the Ottonian Realm and in the Kingdom of England », p. 311-332 – David Pratt, « Written Law and the Communication of Authority in Tenth-Century England », p. 331-350 – Charles West, « Legal Culture in Tenth-Century Lotharingia », p. 351-377.

IV. The Church : Organization and Culture. Wendy Davies, « Where Are the Parishes ? Where Are the Minsters ? The Organization of the Spanish Church in the Tenth Century », p. 379-398 – Stefan Brink, « Pastoral Care before the Parish : Aspects of the Early Ecclesiastical Organization of Scandinavia, especially Sweden », p. 399-410 – Sarah Hamilton, « The Early Pontificals : The Anglo-Saxon Evidence Reconsidered from a Continental Perspective », p. 411- 428 – Jesse D. Billett, « The Divine Office and the Secular Clergy in Later Anglo-Saxon England », p. 429-472 – Brigitte Meijns, « The Policy on Relic Translations of Baldwin II of Flanders (879-918), Edward of Wessex (899-924) and Æthelflaed of Mercia (d. 924) : A Key to Anglo-Flemish Relations ? », p. 473-493.

V. The Vision of the Past. Thomas F. X. Noble, « The Interests of Historians in the Tenth Century », p. 495-514 – Julia Crick, « Insular History ? Forgery and the English Past in the Tenth Century », p. 515-544 – Yann Coz, « The Image of Roman History in Anglo-Saxon England », p. 545-558.

Index, p. 559.

Jean-François Cottier, Martin Gravel et Sébastien Rossignol éd., Ad Libros ! *Mélanges d'études médiévales offerts à Denise Angers et Joseph-Claude Poulin*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2010, 418 p.

Ce volume est un hommage non seulement à l'œuvre scientifique de Denise Angers et Joseph-Claude Poulin, mais aussi à leur apport méthodologique et pédagogique que les éditeurs placent sous une valeur commune du « respect des formes », qui loue leur rigueur vis-à-vis de l'analyse des sources et leur érudition toujours actualisée, y compris dans la recherche documentaire cybernétisée. L'ouvrage est composé de courtes interventions juxtaposées pêle-mêle, présentant, éditant, parfois traduisant et commentant de nombreux documents inédits. Il comporte également quelques reproductions dont un livret en couleur au centre du volume.

Avant-propos, p. 7-10.

Stéphane Lebecq, « Les Frisons de Saint-Goar. Présentation, traduction et bref commentaire des chapitres 28 et 29 des *Miracula sancti Goaris* de Wandalbert de Prüm », p. 11-20 – Hedwig Röckelein, « Des "saints cachés" : les reliques dans les sépultures d'autel. Quelques problèmes de recherche », p. 21-34 – Martin Gravel, « Judith écrit, Raban Maur répond. Premier échange d'une longue alliance », p. 35-48 – Sébastien Rossignol, « À propos du manuscrit de l'opuscule du "Géographie de Bavière" », p. 49-68 – Michel Parisse, « Un évêque réformateur : Gauzelin de Toul (922-962) », p. 69-82 – Didier Mehu, « Constructions de mots, de figures et de pierres. L'exemple de la cathédrale de Chartres au temps de Fulbert », p. 83-103 – Régine Le Jan, « Mémoire, compétition

et pouvoir. Le manuscrit de la Vie de Mathilde de Toscane (Vat. Lat. 4492) », p. 105-120 – Isabelle Cochelin, « Le pour qui et le pourquoi (des manuscrits) des coutumiers clunisiens », p. 121-138 – François Dolbeau, « La prédication pour la fête de reliques », p. 139-161 – Monique Goullet, « Poésie et mémoire des morts. Le rouleau funèbre de Mathilde, abbesse de la Sainte-Trinité de Caen (1113) », p. 163-198 – Jean-François Cottier, « Du bon usage des recueils apocryphes. Les manuscrits Lyon, BM 622 et 456, et les éditions modernes des *Prières ou Méditations* de saint Anselme », p. 199-221 – Francis Gingras, « Réponse de Normand. Pour et contre le "roman" d'après un recueil tiré de la Bibliothèque du Mont-Saint-Michel (Londres, British Library Additional 10289) », p. 223-242 – Francine Michaud, « Famille, femmes et travail. Patronnes et salariées à Marseille aux XIIIe et XIVe siècles », p. 243-263 – Élisabeth Crouzet-Pavant, « Les eaux noires. Essai sur le miasme et la salubrité dans la ville médiévale », p. 265-280 – Geneviève Ribordy, « Pierre, Jean, Jacques. La contribution des lettres de rémission à l'histoire des noms et de l'identité en France à la fin du Moyen Âge », p. 281-298 – Mathieu Arnoux, « Histoire et mémoire normandes. Une enquête à Amblie en 1401 », p. 299-311 – Claude Gauvard, « La justice royale en Normandie et la peine de mort. À propos d'un grand criminel en 1406 », p. 313-336 – Annick Brabant, « Charles VI et son clergé pendant le Grand Schisme d'Occident. L'opinion du Religieux de Saint-Denis sur l'influence des clercs dans le royaume de France dans les années qui suivirent le début de la folie du roi », p. 337-347 – Dominique Deslandres, « La religieuse et ses livres. Le cas de Marie Guyart de l'Incarnation au début de la Nouvelle-France », p. 349-374.

Postfaces. Denise Angers par Véronique Gazeau, p. 378-379 – Joseph-Claude Poulin par Martin Heinzelmann, p. 381-384 – Bibliographies : Denise Angers, p. 387-393 ; Joseph-Claude Poulin, p. 394-403 – Direction d'étude à la maîtrise et au doctorat, p. 404-406 – Contributeurs, p. 407-412 – Table des matières, p. 413-414 – *Tabula gratulatoria*, p. 415-417.

Médiévales 61, automne 2011, p. 217-218

LIVRES REÇUS

AILLET Cyrille, *Les Mozarabes, Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (IXe-XIIe siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010.

ARNOUX Mathieu, GUYOJEANNIN Olivier (éd.), *Tabellions et tabellionages de la France médiévale et moderne*, Paris, École des chartes, 2011 (Mémoires et documents de l'École des chartes, 90).

AURELL Martin, *Le Chevalier lettré. Savoir et conduite de l'aristocratie aux XIIe et XIIIe siècles*, Paris, Fayard, 2011 (Nouvelles études historiques).

BERNARDI Philippe, *Bâtir au Moyen Âge*, Paris, CNRS Éditions, 2011.

BILLORÉ Maïté, SORIA Myriam (éd.), *La Trahison au Moyen Âge. De la monstruosité au crime politique (Ve-XVe siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010 (Histoire).

BILLORÉ Maïté, SORIA Myriam (éd.), *La Rumeur au Moyen Âge. Du mépris à la manipulation (Ve-XVe siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011 (Histoire).

BOESCH GAJANO Sofia, *Chelidonia. Storia di un'eremita medievale*, Rome, Viella, 2010 (Sacro/Sancto. Nuova serie, 16).

BOLTANSKI Ariane, MERCIER Franck (éd.), *Le Salut par les armes, Noblesse et défense de l'orthodoxie, XIIIe-XVIIe siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011 (Histoire).

BOURIN Monique, MARTÍNEZ SOPENA Pascual (éd.), *Anthroponymie et migrations dans la chrétienté médiévale*, Madrid, Éditions Casa de Velázquez, 2011 (Collection de la Casa de Velázquez, 116).

BRUCE Scott G., *Silence and Sign Language in Medieval Monasticism. The Cluniac Tradition, c. 900-1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought: 4th Series).

CHAREYRE Philippe (éd.), *L'Hérétique au village, les minorités religieuses dans l'Europe médiévale et moderne*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2011 (Flaran).

CHAVE-MAHIR Florence, *L'Exorcisme des possédés dans l'Église d'Occident (Xe-XIVe siècle)*, Turnhout, Brepols, 2011 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 10).

COHEN Meredith, FIRNHABER-BAKER Justine (éd.), *Difference and Identity in Francia and Medieval France*, Ashgate, 2010.

CONTAMINE Philippe, VISSIÈRE Laurent (éd.), *Défendre ses droits, construire sa mémoire, Les chartriers seigneuriaux, XIIe-XXIe siècle*, Paris, Société de l'Histoire de France, 2010.

CORRIOL Vincent, *Les Serfs de Saint-Claude. Étude sur la condition servile au Moyen Âge*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010 (Histoire).

DEVROEY Jean-Pierre, FELLER Laurent, LE JAN Régine (éd.), *Les Élites et la richesse au haut Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2011 (Haut Moyen Âge, 10).

DUBOIS Adrien (éd.), *Un registre de la vicomté d'Elbeuf (1470-1472)*, Caen, Publications du CRAHM, 2011 (Histoire médiévale).

GUENÉE Bernard, MOEGLIN Jean-Marie (éd.), *Relations, échanges, transferts en Occident au cours des derniers siècles du Moyen Âge, Hommage à Werner Paravicini*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2010.

HARRIS Max, *Sacred Folly. A New History of the Feast of Fools*, Ithaca, Cornell University Press, 2011.

LESIEUR Thierry, PON Georges, SORIA Myriam, *Gilbert de la Porrée, Un théologien, évêque de Poitiers (1142-1154)*, Poitiers, Association Gilbert de la Porrée, 2010 (Trésors poitevins, 9).

LEVELEUX-TEIXEIRA Corinne, RIBEMONT Bernard (éd.), *Le Crime de l'ombre. Complots, conjurations et conspirations au Moyen Âge*, Paris, Klincksieck, 2010 (Circare, Série Jus & Litterae).

LEVELEUX-TEIXEIRA Corinne, ROUSSELET-PIMONT Anne, BONIN Pierre, GARNIER Florent (éd.), *Le Gouvernement des communautés politiques à la fin du Moyen Âge. Entre puissance et négociations : villes, finances, État*, Paris, Éditions Panthéon-Assas Paris II, 2010.

MILLET Hélène, *Le Concile de Pise : qui travaillait à l'union de l'Église en 1409 ?*, Turnhout, Brepols, 2010 (Ecclesia militans).

NICOLAS DE CUES, *Les Conjectures*, traduction par Jocelyne SFEZ, Paris, Beauschesne, 2011 (Le grenier à sel).

NICOLOTTI Andrea, *I Templari e la Sindone. Storia di un falso*, Rome, Salerno Editrice, 2011 (Aculei, 3).

OSTORERO Martine, *Le Diable au sabbat, Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Tavarnuzze, SISMEL – Edizioni del Galluzo, 2011 (Micrologus' library, 38).

PANFILI Didier, *Aristocraties méridionales, Toulousain-Quercy, XIe-XIIe siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010 (Histoire).

PIERRE DE JEAN OLIVI, *Traités des démons, Summa, II, Questions 40-48*, éd. A. BOUREAU, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

PON Georges et CABANOT Jean (éd.), *Chartes et documents hagiographiques de l'abbaye de Saint-Sever (Landes) (988-1359)*, Dax, Comité d'études sur l'histoire et l'art de la Gascogne, 2010, 2 vol.

RACCAGNI Gianluca, *The Lombard League 1167-1225*, New York, The British Academy, Oxford University Press, 2010.

THÉRY Julien (éd.), *Le Livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, extraits choisis*, Paris, CNRS Éditions, 2010 (Lire le Moyen Âge – IRHT).

Médiévales – Numéros disponibles

3 Trajectoires du sens (1983) – 10,00 €
11 À l'école de la lettre (1986) – 10,00 €
12 Tous les chemins mènent à Byzance. Études dédiées à M. Mollat (1987) – 10,00 €
14 La culture sur le marché (1988) – 10,00 €
15 Le premier Moyen Âge (1988) – 10,00 €
16/17 Plantes, mets et mots : dialogues avec A.-G. Haudricourt (1989) – 10,00 €
18 Espaces du Moyen Âge (1990) – 10,00 €
19 Liens de famille. Vivre et choisir sa parenté (1990) – 10,00 €
20 Sagas et chroniques du Nord (1991) – 10,00 €
21 L'an mil : rythmes et acteurs d'une croissance (1991) – 10,00 €
22/23 Pour l'image (1992) – 10,00 €
24 La renommée (1993) – 10,00 €
25 La voix et l'écriture (1993) – 10,00 €
26 Savoirs d'anciens (1994) – 10,00 €
27 Du bon usage de la souffrance (1994) – 10,00 €
28 Le choix de la solitude (1995) – 10,00 €
30 Les dépendances au travail (1996) – 10,00 €
31 La mort des grands (1996) – 10,00 €
32 Voix et signes (1997) – 15,00 €
33 Cultures et nourritures de l'Occident musulman (1997) – 15,00 €
34 Hommes de pouvoir : individu et politique au temps de Saint Louis (1998) – 15,00 €
35 L'adoption : droits et pratiques (1998) – 15,00 €
36 Le fleuve (1999) – 15,00 €
38 L'invention de l'histoire (2000) – 15,00 €
39 Techniques : les paris de l'innovation (2000) – 15,00 €
40 Rome des jubilés (2001) – 15,00 €
41 La rouelle et la croix (2001) – 15,00 €
42 Le latin dans le texte (2002) – 15,00 €
43 Le bain : espaces et pratiques (2002) – 15,00 €
45 Grammaire du vulgaire. Normes et variations de la langue française (2003) – 15,00 €
46 Éthique et pratiques médicales (2004) – 15,00 €
47 Îles du Moyen Âge (2004) – 15,00 €
48 Princes et princesses à la fin du Moyen Âge (2005) – 15,00 €
50 Sociétés nordiques en politique (XIIe-XVe s.) (2006) – 17,00 €
51 L'Occident sur ses marges (VIe-Xe s.).
Formes et techniques de l'intégration (2006) – 17,00 €
52 Le livre de science, du copiste à l'imprimeur (2007) – 17,00 €
53 La nature en partage. Connaître et exploiter les ressources naturelles (2007) – 17,00 €
54 Frères et sœurs (2008) – 17,00 €
55 Usages de la Bible. Interprétations et lectures sociales (2008) – 17,00 €
56 Pratiques de l'écrit (2009) – 17,00 €
57 Langages politiques (2009) – 17,00 €
58 Humanisme et découvertes géographiques (2010) – 17,00 €
59 Théâtres du Moyen Âge. Textes, images et performances (2010) – 17,00 €
60 La *fitna*. Le désordre politique dans l'Islam médiéval (2011) – 17,00 €

Vente également en librairie et sur **www.puv-editions.fr**

Bon de commande

À retourner à **Presses Universitaires de Vincennes – Revues – Université Paris 8**
2, rue de la liberté – 93526 Saint-Denis CEDEX France – Téléphone : +33 (0)1 49 40 67 50
E-mail : puv.revues@univ-paris8.fr

Je m'abonne à ***Médiévales*** (n[os] à paraître, frais d'envoi inclus)

	Prix unitaire TTC	Quantité	Total
• Un an, 2 numéros au prix de 34,00 €* au lieu de 40 € (prix au numéro)			
• Deux ans, 4 numéros au prix de 68,00 €* au lieu de 80 € (prix au numéro)			
• Total abonnement (A)			...............€

* Tarifs applicables uniquement en France métropolitaine. Autres destinations : nous consulter.

Je commande les numéros suivants (voir liste ci-contre) :

•			
•			
•			
•			
•			
•			
•			
Sous total ouvrages			...............€
Participation aux frais d'envoi **(sauf abonnement)** : France métropolitaine, Corse et Monaco : offerte/UE + Suisse + 6 €/ DOM + 7 €/TOM + Étranger hors UE + 8 €			...............€
• Total ouvrages (B)			...............€

Montant total à payer (A + B) : ....€

ADRESSE DE LIVRAISON	ADRESSE DE FACTURATION (si différente de l'adresse de livraison)
Nom/Prénom	Nom/Prénom
Établissement	Établissement
Adresse	Adresse
Code postal	Code postal
Ville	Ville
Pays	Pays
E-mail	E-mail

MODE DE RÈGLEMENT

❑ Règlement par carte bancaire N° ____________________

Date d'expiration __________ N° de contrôle ______

❑ Règlement par chèque bancaire ou postal à l'ordre de : Régisseur de recettes PUV

❑ Virement bancaire sur le compte PUV-Université Paris 8/RGFIN PARIS-BOBIGNY TG
Code banque 10071 – code guichet 93000 – n° de compte 00001001185 – clé RIB 65

Les institutions payent à réception de la commande (facture jointe à l'envoi) – Devis sur simple demande

Date **Signature** bdcmed

Impression d'après documents fournis
bialec, nancy (France)
Dépôt légal n° 77021 - décembre 2011

MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Abonnements :
Université Paris 8 – PUV *Médiévales* – 2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02
Tél. 01 49 40 67 88 – Fax 01 49 40 67 53
E-mail : puv.revues@univ-paris8.fr
Web : http://www.puv-editions.fr

Distribution :
SODIS – 128. avenue du Maréchal de Lattre-de-Tassigny
77403 Lagny-sur-Marne
Tél. 01 60 07 82 00 – Fax 01 64 30 32 27

Diffusion :
AFPU-Diffusion – c/o Presses du Septentrion
rue du Barreau – BP 199 – 59654 Villeneuve-d'Ascq Cedex
Tél. 03 20 41 66 95 – Fax 03 20 41 61 85

La chair des émotions

Pratiques et représentations corporelles de l'affectivité au Moyen Âge

Coordonné par :
Damien BOQUET
Piroska NAGY
Laurence MOULINIER-BROGI

NUMÉRO 61 • AUTOMNE 2011

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES



MÉDIÉVALES
www.puv-editions.fr

ISBN 978-2-84292-337-2
ISSN 0751-2708



17 €